

La movilización global

Breve tratado para atacar la realidad

Santiago López Petit

traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de PayPal),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 25

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

1ª edición: 1000 ejemplares
Mayo de 2009
Título:
La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad.
Autor:
Santiago López Petit.
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños.
taller@sindominio.net
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6
28012 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C/ Salitre, 15 28012, Madrid
Tlf: 915305211
ISBN 13: 978-84-96453-39-5
Depósito legal: M-19815-2009

La movilización global

Breve tratado para atacar la realidad

Santiago López Petit

traficantes de sueños

mapas

Índice



Para Ícar y Amanda

Nota para el lector

Esta nota no es un prólogo. El texto que aquí se presenta, en la medida que despliega un concepto de realidad absoluta —la realidad hecha una con el capitalismo ya no tiene afuera y además se quiere intemporal— no puede tener un texto previo. O si lo tuviera sería un simple comentario exterior. La nota es más bien un aviso. La escritura aquí adoptada permite ensamblar los fenómenos más diversos dentro de un discurso unitario y total. Ese discurso es una ficción, pero toda ficción tiene efectos de realidad, y si aún tuviese sentido hablar en términos de cientificidad, la operación filosófica y política aquí efectuada reclamaría para sí la cientificidad que confiere la necesidad interna. En virtud de esa necesidad interna, y previamente conquistada una verdad desde la cual hablar, se despliega la realidad en su procesualidad. Deseamos creer que lo que se gana es suficiente para que la apuesta valga la pena. Este texto tiene la voluntad de explicarlo todo. Ciertamente sabemos que en lo más esencial hay siempre una pobreza y un esquematismo inherente. Por esa razón decir que este texto es un croquis para orientarse en la realidad y contra ella, tiene mucho de verdad. Se trata de un croquis que otros pueden ampliar o concretar, o sencillamente borrar para inventar otro. Deseamos vívamente que eso ocurra.

I. *Nuestra verdad*

1. *Sólo el rechazo total de la realidad nos la muestra en su verdad. Sólo el rechazo total del mundo nos dice la verdad del mundo. Pero este gesto radical de rechazo ya no es el gesto moderno que, después de la destrucción, anunciaba y preparaba un nuevo comienzo. No hay comienzo absoluto porque la «tabula rasa» no nos deja ante ninguna verdad absoluta. El rechazo total de la realidad nos ofrece únicamente «una» verdad de la realidad. Ésta es nuestra verdad.*

El gesto de rechazo total de la realidad inaugura un pensamiento crítico que nada tiene que ver con el posibilismo. El pensamiento crítico no se pierde en los detalles, capta las tendencias principales, y sobre todo, no se pliega ante lo que hay. Por el contrario, el pensamiento posibilista lleva tan lejos su acercamiento comprensivo a la realidad, que se doblega ante ella. El pensamiento posibilista no desafía, se adapta; no contradice, asienta. Incapaz de agujerar la realidad, el pensamiento posibilista es simplemente el espejo que nos devuelve la ilusión de lo aparente. Por esa razón, es tranquilizador. Y, sin embargo, hay un posibilismo que sabiéndose tal es válido.

El rechazo total de la realidad abre la vía que nos permite pensarla. Sin embargo, pensar la realidad no es conocerla. Conocer significa reducir la complejidad, y se simplifica para poder dominar mejor. Nosotros no necesitamos para nada conocer la realidad. La verdad en la que habitamos —nuestra verdad— no se desprende de ningún conocimiento sino de un sentimiento de rabia.

El rechazo total de la realidad no debe confundirse con el gesto destructor y, a la vez, inaugural propio de la modernidad. La modernidad reconvierte la *creatio ex nihilo* basada en la potencia omnipotente de Dios en la creación como obra del hombre en tanto que sujeto. Pero antes de esta reconstrucción del mundo tiene que darse su aniquilación, ya que todo origen absoluto requiere previamente una «tabula rasa». Sólo entonces es posible la nueva fundamentación, la deducción absoluta del mundo. En el fondo, incluso en el mismo Descartes lo que ocurre es lo siguiente: siempre se trata de un observador aislado y único que produce a partir de sí mismo su objeto de conocimiento.

El rechazo total de la realidad nos da la verdad del mundo, y a la vez nos pone en la verdad. De nosotros depende si queremos habitar o no en ella. Lo que es seguro es que no existe un camino único para alcanzarla. Existen tantos caminos como modos de empezar a pensar. Nuestra verdad no posee un origen puro e inmaculado sino la oscuridad de la pasión.

Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, ahora se trata de inventar nuevas pasiones.

2. *El rechazo total de la realidad no supone por tanto promover una «tabula rasa» con la que llegar a un comienzo absoluto sino una «epojé». La «epojé» consiste en poner entre paréntesis la actitud natural de aceptación del mundo. Esta «epojé», este poner entre paréntesis nuestra relación de adaptación a la realidad, la lleva a cabo el odio. El odio (libre) dirigido contra nuestra propia vida. El rechazo total del mundo coincide con el odio a la vida. Más concretamente: con el odio a mi propia vida.*

El odio contra mi vida es la efectuación del rechazo total del mundo. El odio dirigido contra mi vida traza una línea de demarcación entre lo que yo-quiero-vivir y lo que yo-no-quiero-vivir. Porque odiar la propia vida es la única manera de poder llegar a cambiarla. Este odio que libera al querer vivir de nuestra vida que lo encierra, es el odio libre.

El odio libre no tiene nada que ver con odiar al otro ni a sí mismo. Estas formas de odio no liberan ya que se hunden en el resentimiento y el miedo. Ahora bien, tampoco hay que engañarse. El odio libre no apunta a la superficie de mi vida, es decir, no se dirige meramente contra la forma de vida concreta que llevo. En este caso se trataría tan solo de una expresión de insatisfacción. El odio libre no se queda en la superficie ya que excava en la insatisfacción. Por eso se dirige contra mi vida misma, contra la vida que llevo que es la mía.

El odio libre a mi vida hace concreto el rechazo total del mundo. Como es conocido, el proceso de medición en la física subatómica tiene como consecuencia que la onda de probabilidad que describe la partícula (según la ecuación de Schrödinger), se reduzca a una posibilidad de entre todas las que podía tener. En física se denomina a esta contracción, que se corresponde con la detección de la partícula, «reducción del paquete de ondas». Pues bien, el odio libre actúa de un modo parecido sobre el mundo. Al introducir la línea de demarcación entre lo que yo-no-quiero-vivir y lo que sí quiero, es como si efectuara un proceso de reducción. La vida pasa a ser mi vida, el mundo pasa a ser mi mundo. Rechazando mi vida, rechazo el mundo.

La lógica de funcionamiento del odio libre es la unilateralización. La unilateralización como propuesta ético-política consiste en reiterar el odio libre sobre mi vida. En concreto, la distinción mi vida/lo que no es mi vida, o más exactamente, «lo que quiero vivir»/«lo que no quiero vivir» se aplica de nuevo e indefinidamente sobre un lado de la dicotomía (mi vida). El resultado es un proceso de re-entrada de la distinción sobre sí misma que tiene que acabar produciendo una vida vaciada de miedo. La unilateralización expulsa el miedo.

La unilateralización es el operador esencial del pensamiento crítico. La mirada unilateralizadora abre la realidad. En tanto que procedimiento que sirve para pensar el mundo, se fundamenta en una apuesta por el querer vivir, y en el empleo de la distinción amigo/enemigo. La apuesta por el querer vivir saca toda ambigüedad al querer vivir porque se basa en dos presupuestos que lo determinan: 1) el Nosotros es más que el Yo; 2) la víctima no se confunde con el torturador.

La mirada unilateralizadora —que no unilateral— construye en cada caso la realidad a la que se enfrenta. Es decir, no presupone una realidad objetiva exterior. En este sentido, puede decirse que se sitúa en el interior de una corriente de pensamiento constructivista. Sin embargo, existe una diferencia esencial: la unilateralización ha sustituido a la observación. Para el constructivismo, efectivamente, toda realidad es construida por el observador que la observa, ya que no existe independientemente. Por otro lado, toda observación es una operación que tiene dos componentes: a) la distinción o diferencia b) la indicación o designación. Observar supone emplear una distinción, y después, indicar uno de los dos lados o miembros de esta diferencia como base para el análisis posterior. La observación tiene así en la diferencia su punto de partida, y a la vez su punto ciego. La diferencia dentro/fuera que da lugar a la teoría general de sistemas será la más empleada. El resultado es, sin embargo, conocido. La teoría general de sistemas constituye un acercamiento conservador a la realidad puesto que prima en todo momento la estabilidad del sistema. Luhmann, que con su modelo de sistema autopoiético aplicado a la sociedad desarrolla con absoluta coherencia esta «mirada observadora», es el mejor ejemplo de lo que decimos. La unilateralización es ciertamente constructivista, pero no se confunde en absoluto con la observación. La observación trata la diferencia inicial que proyecta sobre la realidad como una unidad, como un retorno a sí mismo del orden, no es de extrañar por tanto que acabe en una apología del Todo.

La mirada unilateralizadora deshace el Todo, hunde toda unidad en un juego de fuerzas. Pero no por ello cae en la tentación de defender una diferencia libre, es decir, una distinción pura unilateral.

El odio libre, la mirada unilateralizadora sobre el mundo empieza separando de mi vida lo que yo-no-quiero-vivir, prosigue rompiendo las relaciones que me encadenan, y tiene que terminar produciendo las categorías políticas que están a la altura de nuestro tiempo. La mirada unilateralizadora agujerea la realidad y nos permite respirar.

Al principio de todo está el odio (libre) pero detrás de él, existe el querer vivir. El querer vivir que el odio libre nos devuelve. El rechazo total del mundo no es fruto de una decisión levantada sobre la nada sino de una apuesta por el querer vivir que, sin embargo, no tiene fundamento alguno.

3. *La verdad de la realidad que el odio libre nos ofrece es muy simple: «La realidad es la realidad». La verdad de la realidad es su tautología. Detrás de esta tautología existe el proceso histórico de identificación entre el capitalismo y la realidad que ha tenido lugar durante estos últimos treinta años. La tautología de la realidad dice nuestra propia derrota.*

El odio libre dirigido contra mi propia vida me inscribe en el mundo tal como éste es. El querer vivir puesto en el mundo pero frente al mundo. El rechazo total de la realidad nos dice la verdad de la realidad: para el querer vivir la realidad es siempre tautológica.

Porque llego a odiar radicalmente mi vida expulso todos los posibles autoengaños. Entonces, en este paréntesis, descubro la verdad de la realidad. De otra manera: el odio reduce el mundo a su unicidad, la realidad a su tautología.

Para el pensamiento formalista una tautología es vacía y carece de sentido ya que la repetición del término no añade nada nuevo. Para el pensamiento crítico, en cambio, una tautología puede llegar a ser la expresión de una verdad, ya que en ella se encierra un proceso consumado. Éste es nuestro caso. El proceso histórico que la tautología de la realidad dice es el proceso de identificación entre capitalismo y realidad. Porque la realidad ha llegado a coincidir con el capital, «la realidad es la realidad». El mundo está cerrado porque es enteramente capitalista, y es capitalista porque está completamente cerrado.

La tautología de la realidad, que «la realidad es la realidad», dice lo que durante años se ha ocultado, lo que nos negábamos a oír: «La clase trabajadora ha sido derrotada». El movimiento obrero que llevaba consigo un mundo nuevo

ha sido destruido. La tautología de la realidad es la constatación terrible de nuestra derrota. Es su declaración. Declarar la derrota era necesario ya que suponía la única manera de abrir un camino liberador. Pero ha llegado el momento de dejarla detrás nuestro porque la derrota se ha convertido en una obviedad. La brutal extensión de la jornada de trabajo, la precarización de la vida… todo nos la recuerda. Nuestro objetivo no debe ser ya decir la derrota, sino decir que se puede luchar. Contra la impotencia de una derrota que no se acaba de asumir hay que levantar la voz para gritar que sí, que sí es posible seguir luchando.

La tautología de la realidad, que es el modo como el querer vivir se confronta al desarrollo capitalista en su consumación, implica la existencia de una circularidad única de la que participan tanto la vida como la producción. Hoy día la vida se (re)produce en la medida en que la ambivalencia del querer vivir ha sido destruida, y éste funciona dentro de lo Mismo. A su vez, la producción capitalista es completamente autorreferencial, es decir, producción por la producción. La circularidad de la vida y de la producción capitalista se ha trabado. Eso, en definitiva, significa tautología de la realidad.

La identificación entre capitalismo y realidad tiene como efecto convertir la vida en la auténtica forma de dominio. Pero si la vida funciona como una verdadera forma de dominio, a la vez, la vida misma se transforma en un campo de batalla. Hoy, la vida es el campo de batalla.

Que la realidad es tautológica porque el capitalismo y la realidad se han identificado es la verdad que nos cuesta aceptar. Esta verdad constituye, sin embargo, nuestro punto de partida. Por eso no tiene que extrañarnos que la mirada que el querer vivir dirige sobre el mundo sea desesperada. Profundamente desesperada. Pero la desesperación debe mutarse en cólera, de lo contrario existe el peligro de que la desesperación se convierta en cinismo o en la ingenuidad temerosa del alma bella.

II. *La época global como identidad entre capitalismo y realidad*

4. *La identificación entre capitalismo y realidad señala el comienzo de la época global en la que estamos. Esta identificación es la consecuencia de una Gran Transformación iniciada a finales de los años sesenta y dirigida a consumar la derrota política, económica y social de la clase trabajadora, para así poder iniciar un nuevo ciclo de acumulación capitalista. La época global convierte en obsoleto el debate entre modernidad y postmodernidad*.

La época global no debe confundirse con la existencia de una economía mundializada. Ciertamente es verdad que hoy «por primera vez en la historia del hombre, cualquier cosa puede ser producida en cualquier parte y vendida en todas partes».[1] Pero eso no es lo esencial. Lo verdaderamente importante es que en la época global el capitalismo y la realidad coinciden. La época global es, pues, antes que nada un punto de llegada. El resultado de una Gran Transformación que ha puesto fin a la alianza histórica entre estado del bienestar, capitalismo y democracia, que ha desarticulado a la clase trabajadora en tanto que sujeto político. En esta dinámica de disolución, la intervención de las nuevas tecnologías es fundamental. La Gran Transformación nos aboca a un mundo cerrado y sin afuera.

---

[1] L. C. Thurow, *El futuro del capitalismo*, Barcelona, 2006, p. 119.

La época global rompe con la modernidad, y no es mera modernidad radicalizada como sostienen algunos autores.[2] La pérdida del control sobre nuestras vidas, la nueva individualización, etc., pueden entenderse como consecuencias de la radicalización de la modernidad, pero estas «consecuencias» no son lo que caracteriza esencialmente a la época global. La referencia del discurso postmoderno al «estallido» o a «la dispersión», incluso en su formulación materialista como postfordismo, es también incompleta. El postfordismo con su flexibilidad es tan solo un anuncio y preparación de la época global que viene.

La concepción clásica de la modernidad sostiene que la modernización consiste en un proceso endógeno, obra de la razón misma. Asimismo, construye una imagen racionalista del mundo lo que implica la dualidad sujeto/objeto, y por tanto una distancia (D) del hombre respecto al mundo. El discurso postmoderno, en cambio, suprime esta distancia (D) al situar al hombre completamente dentro de un mundo cultural hecho de signos y lenguajes ahistóricos. En la época global, la distancia D oscilaría entre cero e infinito. Hay ausencia de mundo y, a la vez, sobreabundancia de él. Todo es dispersión y, simultáneamente, existe una unidad perfecta ya que todo proceso es, ahora sí, verdaderamente endógeno. La compleja (y nueva) interrelación entre lo local y lo global deriva de ello.

La época global viene construyéndose en el transcurso de estos treinta años posteriores a la crisis de legitimación de los setenta. La globalidad como propiedad del mundo se muestra, evidentemente, ya desde un principio en una fenomenología conocida: libre circulación de capitales, crisis financieras mundiales, deslocalización de las empresas, estado de guerra permanente… Hay, sin embargo, un acontecimiento que es el verdadero revelador de la globalidad: el atentado del 11 de septiembre del 2001.[3] Este acontecimiento nos anuncia la entrada en la época global.

---

2 Véase especialmente la contribución de A. Giddens en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, 1995.

3 Para un análisis pormenorizado véase mi libro *El Estado-guerra*, Hondarribia, 2003.

El acontecimiento 11-S pone fin también al debate entre modernidad y postmodernidad. Por un lado, la política moderna entra en crisis, por otro lado, el mundo de los simulacros se viene abajo por un exceso de realidad.

El discurso postmoderno, con su crítica de la realidad en sí misma, abría una puerta al pensamiento crítico, si bien esta puerta fue cerrada inmediatamente. Evidentemente, a una realidad estallada ya no se le puede aplicar simplemente la rejilla moderna luz/oscuridad que ha guiado desde siempre todo proceso de desvelamiento. El límite del discurso postmoderno reside, sin embargo, en que contempla la realidad como neutra y desde una voluntaria neutralidad política. En otras palabras: el discurso postmoderno tenía la posibilidad de pasar de un paradigma de la emancipación social en crisis a un paradigma de la subversión social. Pero no lo hará. Y no lo hará porque prefirió acomodarse, convertirse en moda y reflejar la realidad en vez de atacarla. Y, en cambio, le faltaba muy poco. El «pensamiento de la realidad» que trataba de impulsar tenía que bajar del cielo y ser situado en la época global.

El discurso postmoderno era insuficiente por falta de radicalidad. Sólo sabía acercarse a la realidad en tanto que realidad estallada, portadora de pretendidas promesas. Así nos podía hablar tanto de las *chances* que la disolución de la realidad produce como de la libertad que internet nos ofrece.[4] Su mirada, entre cínica y melancólica, no podía anunciar jamás nada nuevo. El objetivo en relación al discurso postmoderno es, pues, claro: hay que pensar la realidad en la época global. Hacerlo, implica un desplazamiento: pensar la realidad en la época global no puede ser más que pensar la realidad global misma.

4 Estas *chances*, esta «libertad del juego»… son expresiones que encontramos en muchos de los autores postmodernos, pero que no les pertenecen sino como reflejo de lo que la postmodernidad en tanto que nueva época, y nueva sensibilidad, supone. La postmodernidad no se reduce al debate modernidad/postmodernidad sino que es algo bastante más importante. Por eso sostenemos que existen aportaciones del discurso postmoderno que siguen siendo válidas.

D. Lyon tiene una frase magnífica que resume perfectamente lo que ya no podemos aceptar: «La modernidad no conduce a ninguna parte. Y la consecuencia es nuestra condición postmoderna».[5] La postmodernidad es efectivamente nuestra condición, pero en la actualidad esta condición se ha hecho moralmente inadmisible. Dicho directamente, cuando el capitalismo (neoliberal) amenaza la existencia misma de la humanidad, regocijarse en el jardín postmoderno es deleznable. Ahora bien, proclamar la ciudadanía universal o hablar de democracia radical, querer continuar el proyecto de la modernidad como si nada hubiera pasado, es sencillamente iluso e indecente.

Pues bien, lo que afirmamos es que hemos entrado en una nueva época global en la que el debate modernidad/postmodernidad queda relegado. De manera más precisa, el debate queda arrinconado porque tanto el proyecto moderno como el discurso postmoderno son inservibles. Pensar la realidad en la época global es acercarse a la globalización, y eso requiere una nueva caja de herramientas conceptuales. Y, sin embargo, hay aportaciones del discurso postmoderno (la ausencia de fundamentos, la dispersión…) que son ya irrenunciables.

La época global, al ponernos frente al hecho de que «sólo hay un mundo solo», acentúa más si cabe nuestra impotencia. La imposibilidad de hacer intervenir otro mundo hace muy difícil la crítica de este mundo. Con ello no queremos decir en absoluto que el pensamiento crítico tenga que ofrecer obligatoriamente «alternativas». Lo que decimos es que la época global hace imposible la política moderna.

5. *Cuando la realidad es única porque se confunde con el capitalismo, en el mismo momento, la realidad se dice de muchas maneras. La homonimia de la realidad significa que todas las formas históricas del capitalismo existen simultáneamente en una misma y única realidad. Este estallido de la realidad la configura como una realidad múltiple y compleja que es vivida como un retorno del estado*

[5] D. Lyon, *Postmodernidad*, Madrid, 1996, p. 127.

de naturaleza. Hay dos lecturas de ese estado de guerra, una reaccionaria, otra izquierdista. El error de la lectura izquierdista reside en permanecer prisionera de un modelo causalista simple.

Si hay una sensación extendida en la actualidad es la de una profunda incertidumbre. La incertidumbre está presente a todos los niveles. El planeta azul sigue su camino solitario por el universo, aunque quizás se convierta algún día en un féretro gigante. La sociedad es cada vez más un simple nombre que cobija una multiplicidad de comportamientos sociales, de itinerarios y destinos individuales. El hombre, por su parte, abandonado a sí mismo, está abocado a luchar solo para no hundirse en la exclusión. Incertidumbre, pues, vivida como permanente inseguridad: miedo a perder el trabajo, miedo a envejecer, miedo porque no sabemos que será de nuestros hijos… Esta inseguridad que sobrevuela nuestra existencia como una nube negra, no sólo nos muestra la vulnerabilidad a la que estamos sometidos, sino que nos recuerda que somos perfectamente superfluos. Estamos solos frente al mundo. O lo que es igual, hemos interiorizado lo que nuestros gobernantes nos repiten machaconamente «vuestra situación depende únicamente de vosotros mismos». Y creemos que es cierto. Nosotros mismos tenemos que sacarnos del agujero, o dicho en palabras propias de la cultura empresarial, tenemos que autoevaluarnos continuamente. Contra nosotros, contra los compañeros de mi sección, contra los trabajadores de otros países que pujan por hacer la misma producción aunque cobrando menos. Incertidumbre que genera inseguridad, inseguridad que produce miedo. Miedo al otro que es como yo, porque es como yo. Miedo al otro que es extranjero, porque no es como yo. Surgen formas de socialidad perversa (bandas juveniles, hooligangs, etc.), proliferan los comportamientos racistas y xenófobos. Identidades políticas ansían tener un Estado. El enemigo se esconde detrás de la niñera que mece la cuna. El enemigo que habla árabe espera durante años agazapado. Al agotamiento de lo posible ha sucedido una auténtica irrupción de posibles. En la guerra todo es posible. El estado de naturaleza se extiende como un mar embravecido hasta envolvernos por completo.

¿Cómo leer esta realidad compleja e incierta? ¿Cómo leer el mundo y su estado de guerra? Existen dos discursos principales que responden a intereses totalmente contrapuestos.

Por un lado, el discurso que ve detrás del estado de naturaleza un choque de culturas. Por otro, el discurso que ve una guerra global. No hace falta decir, que el primero está asociado al nombre de Samuel P. Huntington. El segundo, sería defendido por un amplio abanico de pensadores ligados al llamado movimiento antiglobalización. Para el pensador americano, durante la Guerra Fría, los conflictos tenían raíces de orden económico e ideológico. Con la caída de la URRS, con la desaparición del bloque comunista, en vez de imponerse Occidente, ha surgido un mundo plural hecho de civilizaciones. Se habría producido así una indigenización cuya manifestación más clara sería el resurgir de la religión. En las fronteras entre civilizaciones se plasmaría este choque cultural. De la balcanización de la ex-Yugoslavia a la división de Estados Unidos entre dos pueblos, dos culturas y dos idiomas como consecuencia de la inmigración latina. Esta lectura reaccionaria del estado de naturaleza se apoyaría en la existencia de múltiples desafíos a Occidente: desafío demográfico (en 2025 más del 25 % de la población mundial será musulmana), desafío económico (en 2025 Asia incluirá siete de las economía más fuertes del planeta)… Es el final de una era de progreso porque ahora entramos en una era en la que las civilizaciones competirán entre sí, puesto que con esta indigenización se ponen en crisis los principios éticos y los valores universales. No es necesario repetir hasta qué punto esta interpretación, que borra toda explicación económica y política, es simple. Se trata de una verdadera mixtificación construida para servir a los intereses de Estados Unidos. El choque de civilizaciones justifica cualquier tipo de intervencionismo, ya que lo que está en juego es la llamada civilización occidental. Y, sin embargo, situar en el plano de la cultura el conflicto tiene —como veremos más adelante— una parte de verdad.

La lectura izquierdista del estado de naturaleza sostiene que estamos en plena guerra global. Dicha guerra abarcaría un *continuum*: desde las múltiples guerras antiterroristas existentes en la actualidad (Afganistán, Irak…) hasta la guerra cotidiana contra los inmigrantes y, por extensión, contra todos los que buscan vivienda y no pueden pagarla, contra los trabajadores que deben bajarse los sueldos si no quieren ver como se deslocaliza su empresa… Como es

sabido, detrás de esa guerra global existiría la globalización neoliberal. Ésta construiría un mundo esencialmente injusto, en el cual unos ganan y otros pierden. Existen dos modos principalmente de abordar esta cuestión. Se puede hacer una aproximación economicista como hace por ejemplo S. Amin, para quien los objetivos del capital han sido siempre los mismos: expansión de los mercados, pillaje de materias primas… de tal manera que el capitalismo en tanto que sistema mundial se polariza necesariamente en centro/periferia. Esta lógica de polarización sería la que explicaría tanto las luchas sociales localizadas como los conflictos interestatales centrales, la diferenciación en el seno de las periferias, etc. La globalización neoliberal dirigida por un imperialismo colectivo —la triada EEUU/Europa/Japón— correspondería a una tercera ola de devastación del mundo.[6] Cabe una aproximación más política que destaca especialmente en la globalización neoliberal el surgimiento de una nueva forma de soberanía. Esta soberanía imperial mantendría y regularía la utopía capitalista del mercado mundial. El nombre adecuado para este poder soberano que hoy gobierna el mundo, sería el de Imperio.[7] El Imperio consistiría en una máquina postmoderna, un aparato descentralizado y desterritorializado, cuya lógica de funcionamiento se basaría en la diferencia y la hibridación. El resultado, y es lo que nos interesa subrayar, sería la génesis de un espacio liso, efecto conjugado de la movilidad de la fuerza de trabajo y de la del capital. Sin iniciar una discusión, podemos afirmar que la primera aproximación sitúa la polarización bajo fondo de un espacio estriado, mientras que en la otra, la polarización se pone bajo fondo de un espacio liso.[8] Este distinto planteamiento tiene ciertamente consecuencias políticas diferentes, ya que es muy distinto seguir pensando en términos de Estado-nación o no hacerlo. Y, sin embargo, lo que es común a ambas posiciones es concebir la globalización como un proceso central que, de alguna manera, organiza el mundo.

---

6 S. Amin, *L'Empire du chaos*, París, 1991.

7 A. Negri y M. Hardt, *Empire*, Harvard, 2000 [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, 2002].

8 G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, 1980 [ed. cast.: *Mil Mesetas*, Valencia, 2000].

La lectura izquierdista del estado de naturaleza acaba por convertir la globalización capitalista en una causa. La causa que estaría detrás de esta fenomenología que sólo puede designarse con la palabra «estado de guerra». Pero este modelo de inteligibilidad del mundo (globalización neoliberal/guerra global) que es ampliamente compartido, es sumamente problemático. Por un lado, porque descansa en un modelo causal demasiado simple. Multiplicar las caras de la globalización —y hablar entonces de globalización espacial, cultural, económica, etc.— no resuelve la cuestión. Por otro lado, porque la guerra aplicada a todo, no dice nada. Su misma generalización la vacía de contenido. La globalización neoliberal no es un proceso irreversible sino discontinuo, conflictual y reversible. Más exactamente: la globalización capitalista no es un proceso sino un acontecimiento que se repite.

6. *El capitalismo y la realidad coinciden porque un único acontecimiento unifica el mundo al conectar todo lo que en él pasa. Es decir, en principio, hoy todos los acontecimientos son reconducidos a un solo acontecimiento. Este acontecimiento único es el desbocamiento del capital. La globalización neoliberal, sinónimo de época global, no es más que la repetición —la repetición compleja por ser fundadora y desfundadora simultáneamente— de un solo y único acontecimiento: el desbocamiento del capital.*

Tradicionalmente el marxismo ha ligado la crítica del capitalismo con la defensa de una cierta idea del límite para el propio desarrollo capitalista. Alcanzar el límite sería precipitarse hacia su hundimiento. Las hipótesis que teorizan dicho hundimiento parten de dos concepciones de la crisis: la crisis de proporciones o la crisis de subconsumo.[9] En realidad, esta distinción no deja de ser exterior a los mecanismos de la crisis. Más allá de la amplia y discutida fenomenología de la crisis existe una afirmación de Marx que constituye un punto de partida inexcusable: «El verdadero límite de la producción capitalista es el capital mismo».[10]

---

9 N. Moszkowska, *Per la critica delle teorie moderne delle crisi*, Introducción de S. Bologna, Turín, 1974, p. VII.
10 K. Marx, *Capital*, vol. III, E. S. 1, p. 263.

La sobreproducción de medios de producción y de mercancías que impide la realización de la plusvalía, no es más que un exceso de medios de producción que no son aptos para funcionar como capital. El capital no consigue valorizarse para una tasa de ganancia suficiente, de aquí que exista sobreacumulación de capital. En definitiva, la producción capitalista es antinómica porque la producción es únicamente producción para el capital y no para la vida social. Esta antinomia que hace del capital una contradicción viva no le ha conducido ciertamente a su crisis final. Parece como si este límite interno no actuase propiamente. Deleuze y Guattari hablan de que ésa es la ley más profunda del capitalismo: «[El capitalismo] no cesa de poner y empujar sus propios límites, pero lo hace a condición de suscitar a la vez, otros tanto flujos en todos los sentidos que escapan a su axiomática».[11]

El operaismo italiano es el que mejor ha sabido explicar este «desplazamiento del límite» al analizar el estatuto político de la lucha obrera. La fuerza de trabajo es introducida en la relación capital/trabajo no sólo como mercancía sino también, y sobre todo, como fuerza política. Es decir, como clase antagonista y opuesta. La clase trabajadora en tanto que clase produce capital, y a la vez, en tanto que clase autoorganizada, puede dejar de producirlo. El capital tiene que ser empujado por la propia clase trabajadora (por sus luchas, por sus formas de resistencia al trabajo…), porque el capital mismo de por sí no es ni es progresista ni innovador. Se comprende ahora la vulnerabilidad inherente al desarrollo capitalista: el capital tiene que resistir la presión obrera que, por otro lado, necesita absolutamente. Se podría afirmar que este doble carácter del proletariado —ser simultáneamente la negación y el motor del capital— es lo que explica el desplazamiento del límite, y lo que define al capital como crisis. Como tal el desplazamiento puede formularse a partir de la tríada: lucha obrera-crisis-reestructuración (o salto tecnológico).

11 G. Deleuze y F. Guattari, *op. cit.*, p. 590

Con la desarticulación política, económica y social de la clase trabajadora protagonista del ciclo de lucha de finales de los setenta, parece que desaparece este antagonismo que convenientemente reconducido, servía de motor al capital. Y, entonces, ocurre lo inexplicable: el capital emprende una marcha imparable a nivel mundial. La globalización no puede ya explicarse en términos de superación o desplazamiento de un límite. La globalización neoliberal si es un «fenómeno irresistible»[12] es porque está más allá del límite, y lo está en la medida que es un desbocamiento que se repite. Se trata de pensar el acontecimiento «desbocamiento del capital» como modo de desplegarse la acumulación de capital.

Partimos de la afirmación que hacen S. Mezzadra y A. Petrillo que es también a la que hemos llegado: «El capital parece haberse liberado de la relación antagónica que históricamente lo constituye, lo limita y lo condiciona».[13] Se trata de un buen resumen de lo que hemos llamado desbocamiento del capital. En términos de factores es sencillo elucidar aquellos que intervienen: libre circulación de los capitales, caída de los países llamados comunistas, nuevas tecnologías. El inconveniente de esta aproximación es la obligada exterioridad, aunque los efectos sean totalmente relevantes: descomposición de las sociedades, desvalorización (no total) del Estado-nación, explosión de las desigualdades, ingobernabilidad asociada a un desorden portador de una esencial incertidumbre. El desbocamiento del capital sería el acontecimiento que repetido da lugar a todo esta fenomenología. Pero ¿cómo pensarlo? De entrada descartemos, aunque por razones distintas, dos explicaciones bastante extendidas. La primera es aquélla que afirma que con la globalización neoliberal la economía habría triunfado. Es decir, que el capital se habría sustraído al poder político. Esta tesis es equivocada porque el Estado sigue pilotando la dinámica capitalista, conectando y marginando. La segunda explicación plantea que el desbocamiento del capital reside en las medidas concretas que

12 A. Giddens, «Globalisation: an irresitibile Force» citado por E. Parise, «Gli incerti sentieri della globalizzazione. Note di letteratura economica», *Filosofia Política*, XIV, núm. 3, diciembre 2000.

13 S. Mezzadra y A. Petrillo, «Introduzione. I confini della globalizzazione» en *I confini della Globalizzazione*, Roma, 2000, p. 7.

toman los organismos mundiales (FMI, BM…). F. Chesnais, por ejemplo, asegura que el neoliberalismo se inicia con el aumento de las tasas de interés por la Reserva Federal de Estados Unidos en 1979, lo que él califica de verdadero golpe de Estado[14] por la violencia política que comporta. Tener en cuenta estas decisiones es necesario, pero lo que se trata de pensar es la dinámica capitalista misma en su desbocamiento.

Una de las maneras consistiría en introducir el concepto de megamáquina tecno-socio-económica tal y como hace S. Latouche. Esta máquina anónima e impersonal ya no sería dominable. Desenfrenada, persiguiendo la producción por la producción, la acumulación indefinida de capital, su fuga hacia delante «uniformiza, desenraíza, y finalmente destruye lo político».[15] Esta cibernética social aniquiladora puede expresarse más exactamente en los términos de reacoplamiento del dinero sobre sí mismo, como producción de más trabajo abstracto a partir de trabajo abstracto. El capital es entonces —tal y como dicen los miembros de la revista Krisis— una máquina que tiene el fin en ella misma *(Selbstzweckmaschine)*, la relación tautológica y fetichista del trabajo abstracto consigo mismo. Detrás de la globalización capitalista existiría el capital en tanto que «sujeto autómata» y dado que esta afirmación se hace desde la aceptación de la teoría del valor, el horizonte del capital globalizado es necesariamente la crisis. En definitiva, la crisis se produce por la insoportable contradicción entre el contenido de la producción y la forma impuesta por el valor. La megamáquina da cuenta de transformaciones del mundo, pero lo hace de un modo naturalizado. En el caso del «sujeto autómata» la restricción que supone la vigencia de la teoría del valor, impide constatar los cambios verdaderamente producidos. El problema es, pues, que la megamáquina o el sujeto autómata en tanto que mecanismos, no sirven para explicar cómo se ha generado esa realidad múltiple y compleja en la que habitamos. Una realidad múltiple en la que se derriten las estructuras que emplazaban y fijaban, a la vez que surgen nuevas

---

14 F. Chesnais (ed.), *La finance mondialisée*, París, 2004.

15 S. Latouche, *La mégamachine et la destruction du lien social*, en http://www. decroissance.info/La-megamachine-et-la-destruction.

estructuras que localizan. Una realidad cuya espacialidad combina lo virtual y lo actual, la estructura y el flujo, la proximidad y la distancia. Esa es la mutación que C. Galli describe así: «Antes el espacio moderno era un espacio constituido por una pluralidad de intereses y de ideologías. Hoy es inextricable complejidad».[16]

De las aproximaciones anteriores permanece por encima de todo una idea cierta: la circularidad que se expresa en la frase «producción por la producción». Esta autorreferencialidad de la producción capitalista puede explicitarse a partir de la relación causa/efecto. El efecto es, a su vez, causa en la medida que existe una retroacción. Lo que ocurre es que todos estos modelos cibernéticos se quedan en la superficie puesto que no llegan a aprehender la esencialidad del desbocamiento. En el desbocamiento del capital coinciden el acontecimiento con la repetición misma. Dicho de otra manera: el acontecimiento es la repetición, y la repetición es el propio acontecimiento. Tenemos que añadir un primer aviso. El desbocamiento del capital no es el único acontecimiento con el que todos los acontecimientos comunican. No lo es sencillamente porque existen islas que adoptan la forma de desconexiones, de fugas y de desocupaciones del orden. Por eso hay que decir, en seguida, que la repetición se desdobla. El desbocamiento del capital crea una espacialidad paradójica que requiere dos repeticiones. Por un lado, una repetición fundadora que establece divisiones jerárquicas, que construye un centro y una periferia proyectados sobre el mundo. Por el otro, una repetición desfundamentadora que erosiona jerarquías produciendo dispersión y multiplicidad. El desbocamiento del capital implica una y otra repetición.[17] Se trata, por tanto, de una repetición compleja. Hay que aclarar también que esta repetición compleja no funciona como la iteración de un algo que preexiste sino que con ella —y cada vez— se efectúa la copertenencia entre capital y poder.

16 C. Galli, *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global*, Buenos Aires, 2002.

17 Introducir la idea de una repetición compleja es necesario si se quiere evitar caer en una simplificación de la espacialidad postmoderna. Hablar sólo de mercado mundial y por ello de espacio liso, es totalmente insuficiente.

El desbocamiento del capital es el acontecimiento único que —repitiéndose en cada momento y en cada lugar— unifica el mundo al conectar todo lo que en él pasa. Pero dicho acontecimiento no realiza la univocidad del ser ya que la repetición no es solamente diferenciadora o desfundamentadora. La repetición es también fundadora en la medida que el capital mismo es ya una repetición de la indiferenciación por equivalencia, es decir, de la aplicación de la ley del valor. El desbocamiento del capital, en tanto que repetición compleja, da lugar a un proceso irreversible y totalmente desigual en su desarrollo.

La globalización neoliberal es la repetición de un único acontecimiento: el desbocamiento del capital. Y, sin embargo, la percepción que tenemos del mundo se define por la imprevisibilidad. Hoy, en la época global tenemos la sensación de que «todo puede ocurrir en cualquier momento y en cualquier lugar». Desde el inicio de una guerra, a un atentado, pasando por supuesto por la pérdida de nuestro puesto de trabajo si es que lo tenemos.

Las caras del desbocamiento del capital son múltiples. En tanto que modo de funcionamiento del capitalismo puede llamarse «acumulación por desposesión». Éste es el término que introduce D. Harvey[18] para explicar el comportamiento depredatorio de las élites político-económicas que, mediante medidas económicas especialmente privatizadoras, devaluaciones de activos, abolición de programas sociales… consiguen aumentar sus beneficios a expensas de los pobres y las clases medias. Ciñéndose más al poder de las finanzas, F. Chesnais[19] hablará de un régimen de acumulación financiera que no necesita nuevas inversiones reales ya que se basa en inversiones desmaterializadas que se aprovechan de una centralización por captación y depredación. Desbocamiento del capital significa, en este sentido, una acumulación sin verdadera inversión ni creación de nuevas capacidades productivas.

18 D. Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, 2004.
19 F. Chesnais, *La mondialisation du capital*, París, 1997.

Detrás del desbocamiento del capital hay la ausencia de límite del capital. Lo que se puede expresar diciendo que «capital» significa inmediatamente «más capital». Ahora bien, ese ir más allá del límite no puede explicar el desbocamiento. El desbocamiento requiere que el capital sea también «más que capital». «Más que capital» significa poder.

La globalización neoliberal, entendida de esta manera, no está ligada a la ideología del mismo nombre, o al movimiento neoconservador. El fracaso de los neoliberales y neocons no será el fin de la globalización neoliberal, sino su continuación sin esa ideología… Porque la globalización neoliberal es una forma histórica del capitalismo que está por encima de su gestión concreta socialdemócrata o liberal. No hace falta decir que ambas posiciones comparten, en última instancia, tanto la defensa del mercado como la del propio capitalismo. La globalización neoliberal es la culminación de la Gran Transformación.

La repetición del desbocamiento, como repetición que es, no cambia nada en lo que se repite —el acontecimiento del desbocamiento del capital— sino en el yo que la contempla. Hume ya se dio cuenta de que la repetición, en cierta manera, «inventa» el yo capaz de contemplarla. En nuestro caso, el yo que el desbocamiento del capital produce interioriza la estructura de la espera hasta su máxima exasperación bajo la forma de total impotencia. Pero no sólo. La repetición de un único acontecimiento genera paradójicamente, y como ya decíamos, un flujo de acontecimientos que en su indeterminación causan tanto un profundo sentimiento de disolución como un malestar asociado a la imposibilidad de interpretar el mundo que se tiene delante. La repetición que organiza la época global intranquiliza y exaspera.

El desbocamiento del capital como acontecimiento que se repite crea una nueva temporalidad en la que coexisten la sensación de un presente eterno y la incertidumbre producida por acontecimientos excepcionales portadores de una inseguridad generalizada. Esta repetición genera un vaivén permanente entre la sensación de que «no pasa nada» y la sensación de que «puede pasar cualquier cosa». La impotencia que se siente en la época global tiene que ver con el hecho

de que tanto la ausencia de acontecimientos como el acontecimiento excepcional escapan a nuestra voluntad. La oscilación entre ambos polos acaba por desarmarnos aún más.

La impotencia desborda el ámbito de la crisis de lo políticamente factible para remitir, en último término, a una pérdida de control sobre la propia vida como consecuencia de la misma globalización. De aquí que, por lo general, se hable más de miedo que de impotencia, de un miedo amplio y difuso ante una incertidumbre que parece estar al acecho en todas partes. No hay que confundir, sin embargo, el miedo con la sensación de impotencia. El miedo tiene muchas caras, la impotencia sólo una. La impotencia es previa, y constituye el verdadero problema político hoy.

El desbocamiento del capital es el acontecimiento en el que su mismo hacerse presente comporta su ocultamiento. Su irrupción incontenible significa su radical desaparición. La crisis económica se abate sobre nosotros tan ineluctablemente como la lluvia. El cambio climático es un problema únicamente técnico que tiene que ver con el tipo de energías empleadas, o a lo sumo con un modo de vida determinado. El desbocamiento del capital queda escondido por una naturalización generalizada. Decir el acontecimiento es radicalmente imposible porque es empezar a detener la marcha del propio acontecer. Y, sin embargo, hay que decirlo. Hay que ir más allá de la impotencia aunque sea atravesándola.

III. *La copertenencia entre capital y poder*

7. *El desbocamiento del capital es el acontecimiento repetido en el que se plasma la relación que une capital y poder. A esa relación, que es la fuente del dinamismo de la realidad porque consiste en el mutuo empujarse de capital y poder, la llamamos copertenencia. En la relación de copertenencia entre capital y poder se recoge tanto su identidad como su diferencia.*

La relación entre el capital y el poder es considerada hoy, a menudo, como una relación de igualdad. Lo que se suele afirmar es lo siguiente: cuando toda la sociedad queda subsumida dentro del capital y el poder es biopoder, entonces capital y poder coinciden. En esta igualdad se pierde toda diferencia ya que la igualdad es justamente la identidad de lo siempre igual. Si decimos, en cambio, que capital y poder son lo Mismo, en la mismidad subsiste la diferencia. Capital y poder son lo Mismo porque son diferentes. Ésta es la diferencia que queremos analizar porque ella es la que está en la raíz del desbocamiento. Dicho de otro modo: partir de la igualdad entre capital y poder nos impide pensar su copertenencia, como antes partir de la idea de proceso nos impedía pensar la globalización en tanto que acontecimiento repetido. De un modo u otro nos cerrábamos el camino hacia la comprensión del desbocamiento del capital.

El poder se diferencia respecto de sí mismo y, en este autodiferenciarse, varía de forma. El capital por su parte, como demuestra Braudel,[1] se mantiene esencialmente inalterable en

1 F. Braudel, *La dinámica del capitalismo*, Madrid, 1985, p. 125.

su naturaleza propia. El modelo tripartito capitalismo/economía de mercado/vida material sigue siendo válido en todo momento. El capitalismo es el dinamismo ciego realizado en la cumbre de dicho modelo: explotación de la fuerza de trabajo y de los recursos, generalización a nivel mundial, existencia de monopolios desde sus inicios… No existe ningún cambio substancial. El poder tiene su genealogía, el capital no. El poder, como nos muestran Foucault y Deleuze, es suplicio, disciplina y, finalmente, control. El poder es ejercicio del poder y las formas que adopta este ejercicio varían con el tiempo. No se trata ahora de realizar una genealogía, es suficiente con establecer su variabilidad. El capital es invariable porque en su misma invariabilidad reside su triunfo. El poder, sin embargo, se construye al hacer frente a un desafío que nunca es el mismo. Por esa razón, el poder necesariamente debe cambiar. Afirmar que tanto el poder como el capital son un código resulta cómodo pero es engañoso. El capital, en tanto que código de la mercancía o axiomática, estaría desterritorializado y su modo de inscripción sería abstracto. Operaría sobre el plano de inmanencia según una descodificación de los flujos. El código del poder, por su parte, estaría territorializado, y actuaría clasificando, por ejemplo, entre normal y anormal. Se apoyaría en la trascendencia.[2] Esta distinción tiene el problema de que fija cada uno de sus miembros e impide pensar su interacción. Lo que nos interesa es pensar la «y» que une capital y poder. Esta «y» que los vincula en su pertenecerse mutuo en lo Mismo. Pero no cualquier «y» sino aquélla que realiza la copertenencia, es decir, aquélla que está detrás del desbocamiento del capital.

Para entender la aparición y el funcionamiento de la copertenencia entre capital y poder es necesario realizar una genealogía de la «y» que vincula poder y capital. Este breve genealogía se expone más fácilmente si nos referimos a la figura del Estado correspondiente. Así podemos sintetizar la Gran Transformación que ha ocurrido desde los setenta hasta la actualidad como el paso del Estado-plan al Estado-guerra

---

2 Consideraciones parecidas pueden encontrarse en M. Guillaume, *Le capital et son double*, París, 1975. La referencia a Deleuze y Guattari es también obligada. Negri, por su lado, retoma el mismo análisis en op. cit., p. 396.

(pasando por el Estado-crisis). Apoyándonos en esta terminología que ya iremos aclarando diremos que la transición del Estado-plan al Estado-guerra corresponde al paso de la unidad capital/poder a la copertenencia capital/poder.

La unidad capital/poder es la que rigió el Estado-plan. Dicha unidad consistente en la alianza histórica entre Estado, capital y clase trabajadora estuvo en funcionamiento desde finales de la II Guerra Mundial. Bajo el nombre de política de rentas, pacto social, etc., el antagonismo obrero era mediado continuamente. En otras palabras, el conflicto obrero funcionaba dentro del plan del capital, y de ahí el nombre de Estado-plan. Así la lucha de clases mediada sindicalmente empujaba la acumulación capitalista. No hace falta repetir que la autonomía de clase escapará a esta cárcel. Mayo del '68, el Otoño Caliente italiano de 1969, las luchas autónomas españolas de 1970 a 1977 y tantos otros ejemplos constituyen momentos de ruptura de esta alianza interclasista. La respuesta del capital al desafío obrero será una verdadera ingeniería social en la que la inflación, la crisis abierta… constituirán verdaderas armas de ataque que culminarán en la desregulación generalizada propia de las políticas neoliberales. A estas mutaciones que reconstruyen la hegemonía del capital es a lo que hemos denominado la Gran Transformación. Se puede afirmar rotundamente que la unidad capital/poder desaparece cuando la autonomía obrera ya no constituye un peligro, cuando el proletariado en tanto que sujeto político ha sido hundido.

El capital es ya de entrada poder. Un poder de coacción (al trabajo) que se asienta en una diferencia esencial respecto al tiempo. El capitalista puede esperar, el trabajador no puede esperar, está obligado a trabajar para subsistir porque no tiene otra cosa que su fuerza de trabajo. El capital tiene que abrir un espacio en su interior para acoger la fuerza de trabajo en tanto que Otro. Tiene que multiplicar las dimensiones de la realidad. En esta medida el capital, por un momento, no puede ser poder. Aunque, en seguida, intente que el proceso de trabajo y el de valorización coincidan. El capital es poder para reconducir el Otro al Mismo, para integrar el antagonismo. Dos consecuencias de lo dicho. 1) El capital, porque es de entrada poder, retorna rápidamente a

la esclavitud. Es lo que Y. Moulier Boutang demuestra cuando habla de dos vías de desarrollo: la vía normal que desemboca en el contrato de trabajo, y la vía «desviada» que conduce al *Apartheid* y a segmentaciones racistas.[3] 2) La neutralización del Otro o de la diferencia, o del antagonismo, dentro de las relaciones de producción es una operación dialéctica. La dialéctica es, en verdad, una lógica del capital. Pero esta neutralización tiene el efecto de politizar la economía. La lucha por mejoras económicas, contra la intensificación del trabajo… se convierten en luchas directamente políticas. Estas secuencias que describen la relación entre capital y poder corresponden especialmente a esta etapa histórica posterior a 1945. No podemos hablar aún de copertenencia capital/poder, ni por tanto de desbocamiento del capital.

La unidad capital/poder sigue plenamente el esquema dialéctico que pone en relación al Mismo y al Otro. La continua neutralización activa del Otro, la reconducción del antagonismo, genera una realidad que podríamos calificar como plana, y en la que las dualidades paz/guerra, ley/excepción, dentro/fuera… son absolutamente claras y definidas.

Detrás de la copertenencia capital/poder ya no está ninguna alianza entre el capital y el proletariado. Al capital ya no le es necesaria. Tampoco existe el conflicto obrero que empujaba desde dentro. El conflicto social «realmente existente» se desdobla ahora en orden y entropía, en una función productora de orden y una función productora de desorden, y tanto el orden como el desorden actúan como fuerzas cohesionadoras de la sociedad. El antagonismo deja de ser la diferencia que empujaba «desde fuera puesta dentro» la dinámica capitalista de acumulación. La diferencia cambia completamente y se hace interna a la copertenencia capital/poder. Pero esa nueva diferencia que será la auténtica impulsora del desbocamiento no hay que verla bajo la forma de una contradicción usual.

¿Qué tiene que ocurrir para que la copertenencia capital/poder se plasme, inaugurando así la globalización capitalista de estos últimos años? Ya lo sabemos. Tiene que producirse

[3] Y. Moulier Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado*, Madrid, 2006.

un verdadero cambio en el estatuto de la diferencia. En primer lugar, la dialéctica tiene que dejar de funcionar por innecesaria. La dialéctica identidad/diferencia, Mismo/Otro servía únicamente para la etapa en la que la lucha de clases empuja al capital. En cambio, en la época global la clase trabajadora ya no es el motor del desarrollo. En esta etapa la diferencia —que antes se veía como antagonismo obrero— se desdobla en orden y desorden. En un plano de la realidad, la diferencia actúa como función de orden, como información que organiza. En el plano n+1 la misma diferencia actúa como función de desorden, como entropía. De esta manera se mantienen unidos los planos de una realidad que se ha hecho múltiple. En segundo lugar, la diferencia tiene que hacerse interna a la propia copertenencia capital/poder. Sabemos que el capital es «más» capital. Es decir, su misma positividad implica ya un comparativo con el que damos cuenta del proceso de acumulación que le es inherente. Además, el capital es «más que» capital, porque es poder. El capital no puede existir sino cuando es, simultáneamente, más capital y otra cosa que no es capital, poder. Su relación recíproca permite pensarlos en lo que son. Pensar el capital a partir del poder, y a la inversa. En este vaivén se prefigura ya la copertenencia. Cuando el capital empuja al poder más allá de él, e inversamente, cuando el poder empuja el capital, entonces efectivamente estamos ante la copertenencia de ambos y empezamos a explicar el desbocamiento. Esta diferencia interna a la copertenencia capital/poder es la que verdaderamente impulsa el desbocamiento del capital.

La copertenencia capital/poder vincula el capital al poder del siguiente modo: 1) el capital es más capital; 2) el capital es más que capital, es poder. La copertenencia realiza la mismidad de capital y poder de esta manera: en la copertenencia existe la diferencia entre capital y poder, y además cada término es, a su vez, diferencia respecto al otro. Que en la copertenencia capital y poder son lo Mismo significa, pues, que la intercambiabilidad se da pero manteniéndose la identidad, y que la equivalencia se da pero manteniéndose la diferencia. Ciertamente hemos dejado atrás la dialéctica. Ahora, en la época global, esa diferencia con dos caras es el nuevo motor del capitalismo.

El esquema de funcionamiento que la lucha de clases involucraba era I=I+D siendo I la identidad y D la diferencia. En cambio, en la época del desbocamiento del capital el esquema de funcionamiento ha pasado a ser D=D+I. Hay, por tanto, una primacía de la diferencia que es puesta ya en el inicio. Esta diferencia puesta en el inicio, y responsable del autodinamismo tendrá la forma de una permanente inestabilidad.

La copertenencia capital/poder significa un mutuo empujarse del capital y del poder. El capital va más allá de su propio límite interno gracias al poder, y a su vez, el poder se expande gracias a la contribución del capital. Este mutuo empujarse tiene que tener también limitaciones, ya que de lo contrario la inestabilidad se perdería en el aire, y el autodinamismo dejaría de ser entonces un proceso de autocatálisis.

La copertenencia capital/poder requiere para su efectuación un medio. Sólo la existencia de un medio concreto permite tanto la realización del proceso de valorización como la del ejercicio del poder en su mutuo empujarse. Hay tres medios fundamentales en los que capital y poder se encuentran y coimplican: la innovación, la esfera pública y la guerra. Se podría afirmar que en la innovación el capital inventa lo que el poder aplica. La innovación no va ligada ya al empresario capitalista individual, tal y como le hubiera gustado a Schumpeter, sino que surge de la acción combinada de sujetos capitalistas sin nombre, verdaderos dispositivos complejos de poder. En la esfera pública, el poder visibiliza, mientras que el capital sostiene. El espacio público de los medios de comunicación se privatiza al pertenecer a grupos económicos directamente ligados a diferentes partes del sistema de partidos. En la guerra que el poder produce, el capital se lucra mediante la privatización de la misma. Las nuevas guerras que se despliegan en la época global son guerras que no se dan entre países, es decir, entre diferentes Estados-nación. Son guerras entre un ejército regular cada vez más privatizado y ejércitos irregulares. Con la privatización de la guerra, con la externalización de la violencia a empresas privadas o estructuras paramilitares, la guerra se convierte directamente en un verdadero negocio. Evidentemente, la copertenencia capital/poder supone la existencia de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, los

organismos económicos y políticos internacionales… pero esos factores no constituyen verdaderos medios en el sentido apuntado.

La copertenencia capital/poder ha sido contemplada desde la mayor abstracción posible. En ella hemos descubierto una extraña diferencia que es la que está detrás del desbocamiento del capital. Vale la pena descender más a lo concreto para observar cómo se plasma este funcionamiento. Consideremos, por ejemplo, la relación entre el Estado-nación y el capital. El mutuo empujarse del capital y del poder se traduce en el hecho de que la globalización mantiene una relación compleja con el Estado-nación. Lo que es seguro es que éste no es una víctima de la globalización capitalista sino que se adapta a ella, y se recompone para poder impulsarla mejor. Hablar de desregulación impide justamente analizar cómo el Estado-nación ayuda activamente —creando un ámbito seguro para el capital— a implantar una economía global corporativa.[4]

En la época de la unidad capital/poder la crisis era sencillamente un eslabón débil de la cadena, que podía ser aprovechado por el proletariado. De no ser así, la crisis significaba un momento positivo en la recomposición del capital. En la época global y con la copertenencia capital/poder, el concepto de crisis entra directamente en crisis. La palabra crisis significa en griego: corte, lucha, incluso decisión. De origen médico su aplicación se extenderá a los campos más diversos. A pesar de todos los cambios, el significado médico de «paso hacia» (se entiende: una mejora o un empeoramiento) se mantendrá. Esta idea de crisis como «paso hacia» hoy no nos sirve. Es una idea demasiado deudora de la modernidad. No en vano la modernidad misma se ha visto a sí misma como crisis —conflictividad, contingencia, excepción— a causa de la catástrofe del orden tradicional. En la época global en la que estamos ya no es adecuado hablar de crisis. En la actualidad no existe propiamente una crisis sino una constante «fuga hacia adelante» que adopta la forma de una crisis permanente o guerra. «Fuga hacia adelante» significa, en primer

4 S. Sassen, *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, 2007, p. 70.

lugar, que las alternativas han sido dejadas atrás, especialmente, la idea moderna de revolución. «Fuga hacia adelante» significa, en segundo lugar, que no hay futuro. La búsqueda ansiosa de futuro, inherente al desbocamiento del capital, comporta paradójicamente una radical ausencia de futuro. En este sentido, la «fuga hacia adelante» contiene toda la fenomenología del desbocamiento del capital.

El capital es un sentido de posición, es decir, define posiciones en una estructura. El poder, a su vez, es el sentido del sentido. El poder sobredetermina la relación asimétrica. Por esa razón, poder y capital pueden articularse tan perfectamente como lo hacen en la copertenencia. Pero la copertenencia capital/poder no es el motor maravilloso que el capitalismo andaba buscando. Y no lo es, no porque sucumba a la crisis que desconoce, sino porque produce una realidad que lleva en sí misma su superación.

IV. *Las dos caras de la realidad: el espacio-tiempo global y la multirrealidad*

8. *La realidad es única porque es sencillamente la organización capitalista del querer vivir, el funcionamiento del querer vivir en tanto que autoconservación. Es única pero de ella se puede hablar de dos maneras. De un modo reducido, y estamos frente al espacio-tiempo global. De un modo proliferante, y estamos ante la multirrealidad. Espacio-tiempo global y multirrealidad son la plasmación de la utopía del capital y, en definitiva, el resultado de su victoria. El espacio-tiempo global tiene una cierta semejanza con el espacio-tiempo relativista.*

El estatuto ontológico tanto del espacio-tiempo global como de la multirrealidad es el de la ficción. Ambos modos de hablar de la realidad no son más que ficciones. Y, sin embargo, la ficción posee una realidad ya que produce unos efectos de realidad.

Hablar de espacio-tiempo global es necesario a consecuencia del desbocamiento del capital. Este acontecimiento, en su repetición, configura —y exige para poder ser pensado— una nueva concepción del tiempo y del espacio que ya no es la habitual. Sabemos que las distancias se anulan, que el tiempo se hace instantáneo. Los procesos que están detrás de esta fenomenología son también conocidos. En primer lugar, gracias a las nuevas tecnologías, el capital funciona como una unidad en tiempo real a escala mundial. En segundo lugar, se ha producido una internacionalización del proceso productivo lo que proyecta la cadena de producción sobre todo el planeta. Y finalmente, la financiarización de la

economía implica la puesta en marcha de procesos de desregularización, supresión de los límites a los mercados y a la intermediación. El espacio-tiempo global surgiría como la superficie en la que el acontecimiento «desbocamiento del capital» se produce y existiría un cierto paralelismo con el espacio-tiempo relativista.

Esta nueva realidad a la que llamamos espacio-tiempo global convierte en insuficiente el análisis económico. El problema que abordamos ha dejado de ser económico para ser directamente ontológico. El problema es la realidad misma. Y ahora podemos introducir la tesis esencial que caracteriza este nuevo espacio-tiempo: el capital y el poder de los agentes históricos se han transformado en propiedades de la geometría de esta nueva realidad. Este desplazamiento es crucial para poder captar el auténtico cambio producido.

Hay un solo y único acontecimiento repetido que es el desbocamiento del capital. Este acontecimiento es la plasmación de la copertenencia del poder y el capital. ¿Cómo se traduce esto en este modelo? Se traduce en que el modelo da cuenta fundamentalmente de la producción y acumulación de capital ficticio. En otras palabras, el espacio-tiempo global es la superficie en la que se (re)produce el capital ficticio. El capital real es el que es invertido directamente en la producción. El capital ficticio, en cambio, no es más que la representación de un capital existente o no. Sería un capital que se autovaloriza sin salir de la esfera financiera. Lo que ocurre es que en este modelo la esfera financiera está fundida totalmente con la realidad misma.

El paralelismo con la teoría de la relatividad se basa en la siguiente equivalencia: capital y poder juegan el papel de energía y materia en tanto que distribuciones que configuran un mapa. Y la ecuación fundamental $e= mc^2$ que vincula la energía y la materia tendría su correspondencia en la copertenencia entre capital y poder. Recordemos qué dice dicha copertenencia: el capital es más (que) capital, es poder. La copertenencia vincularía, a su vez, el capital y el poder. Éstas son las piezas del modelo.

El funcionamiento del espacio-tiempo global se podría sintetizar en las siguientes tesis:

– Toda posición en la superficie establece una relación de poder.

– Toda trayectoria en esta superficie comporta un proceso de valorización, de producción de capital.

– Toda captura de la trayectoria significa un proceso de acumulación capitalista.

– La copertenencia capital/poder hace posible los tres momentos: 1) la trayectoria, 2) la captura y 3) la acumulación.

– Toda resistencia es irrepresentable en esta superficie.

Una trayectoria en el espacio-tiempo global —que es el modo de dar cuenta del movilismo del capital— significa valorización del capital. El objetivo de las instituciones capitalistas es simplemente concentrar en sí mismas el máximo de trayectorias. Para ello toda distribución de poder/capital curva el espacio-tiempo con la finalidad de capturarlas. Así en el espacio-tiempo global toda trayectoria corresponde a una valorización del capital independiente de la producción real, por lo que el capital realiza su objetivo más deseado: D-D'. Autorreproducirse tautológicamente como capital, «hacer dinero a partir de dinero» sin la necesidad de tener que pasar por el rodeo de la producción, lo que significaría chocar con la realidad. El proceso es el siguiente: creación de capital ficticio a partir de capital real, después capital ficticio a partir de capital ficticio… En este sentido, el espacio-tiempo global es la realización práctica de la utopía del capital.

El modelo del espacio-tiempo global no es más que la radicalización de una realidad ya existente. Hoy sabemos perfectamente que mediante la especulación generalizada no es necesario que la valorización correspondiente a las trayectoria tenga por qué corresponder a una producción real de

riqueza. Es más, en 2008 el 95 % de la actividad económica fue financiera. Mientras, sólo el 5 % tuvo que ver con la producción, transporte y venta de mercancías.

En el espacio-tiempo global la economía (financiera) se confunde con la realidad, por eso afirmar que el capital ficticio tiene que mantener una conexión con la economía real no es totalmente cierto. Evidentemente, este movimiento de valorización descrito como trayectorias crea burbujas puesto que se produce una inmensa acumulación de capital ficticio. «Pero la burbuja financiera ha dejado de ser una aberración para convertirse en un carácter permanente del régimen de acumulación financiarizada».[1] No hay crecimiento sin burbuja. Se habla ya de una burbuja financiera estructural. Usualmente se afirma que la subsistencia de esta economía financiarizada se basa en parasitar la economía productiva real mediante procedimientos de apropiación, punción y centralización. Pero en el interior del modelo que exponemos esta explicación se muestra insuficiente ya que se basa en que el capital ficticio no crea nuevo valor, y evidentemente no lo hace, pero es «como si» lo creara. El límite no está ya en el capital mismo sino que depende del buen funcionamiento de la copertenencia poder/capital. Marx sostenía que el capital era su propio límite. Nosotros diríamos que la copertenencia capital/poder ha llevado dicho límite más allá.

No es sólo que la esfera financiera en tanto que capital ficticio (sus criterios, sus instituciones…) estén directamente presentes en el universo del consumo y de la producción. Es que ya no hay una economía real y una economía financiera sino una sola economía. La financiarización de la economía comporta, en última instancia, la creación de una única realidad: el espacio-tiempo global.

La titulización, que consiste en transformar todo los activos en títulos negociables, es el modo cómo se despliega la financiarización. Ya no existe relación con la gestión, con los activos reales… todo se convierte en capital ficticio porque cualquier dinero es bueno para la especulación, ya sea dinero positivo o negativo (deudas).

---

1 F. Chesnais en *La globalización y sus crisis*, Madrid, 2002.

La lógica financiera, que la copertenencia capital/poder facilita, es autorreferencial y crea un mundo cerrado. Los economistas críticos sostienen que dicha lógica autorreferencial es su punto débil. Lo es, si se percibe el mundo como cerrado. Pero si se concibe como un mundo autocontenido, sin afuera aunque abierto, entonces la dinámica acumulativa bajo la forma de fuga hacia adelante pasa ciertamente por crisis, pero estas crisis o estallidos de burbuja son simplemente los procesos necesarios en los que se quema el exceso de capital ficticio. En la misma dinámica de la copertenencia capital/poder está vigilar que el incendio no se extienda demasiado y no acabe por reducir a cenizas el espacio-tiempo global, ya que el capital jamás se autorregula por sí mismo. Cuando este peligro existe entonces se socializan las pérdidas y se habla de la necesidad de regular los mercados financieros. Lo que ocurre es que el capital es esencialmente tramposo, es decir, especulador.

El espacio-tiempo es, en definitiva, una gran trama o malla flexible dinámica y relativa que cambia con las distribuciones de poder/capital. En dicha superficie sólo hay distribuciones de poder/capital en relación a agujeros negros o vacíos, es decir, formas de la ambivalencia del querer vivir. La tarea urgente hoy es cartografiar el espacio-tiempo global. Un esbozo de esta cartografía nos indica que el mundo ha girado de nuevo hacia una apolaridad. El mundo ya no está dominado por una sola potencia, pero tampoco por dos, o unos pocos Estados, sino más bien por múltiples actores (Estados-nación diversos, multinacionales, ciudades globales) que ejercerían nuevos modos de poder. Ante nosotros tenemos un mundo que se ha quedado sin polos y en el que el poder, al no alcanzar a polarizarse, se ha vuelto difuso. Pensar bajo la forma del Uno —es decir, de Imperio— estas distribuciones de poder/capital es tentador, ya que al implicar una total simplificación permite soñar una política posible.

9. *La multirrealidad es la otra manera de hablar de esta realidad enteramente capitalista que tenemos ante nosotros. Su funcionamiento se basa en la coparticipación de dos procesos: la indeterminación o gelificación y el cierre mediante la obviedad. La multirrealidad es*

única si bien se abre, puesto que prolifera en múltiples planos que la indeterminan a la vez que la estabilizan. Y, sin embargo, la multirrealidad también se cierra. Lo que sucede es que este cierre que la obviedad efectúa es en falso.

Si la copertenencia capital/poder en el espacio-tiempo es la condición de posibilidad de la acumulación de capital ficticio, en la multirrealidad es la condición de posibilidad de la sobredeterminación del orden y del desorden. Esta sobredeterminación pasa por la absorción, y por tanto por la contención del conflicto mediante su desdoblamiento en una función de orden (en el plano n) y en una función de desorden o entropía (en el plano n+1). Gracias a este desdoblamiento se (re)produce eficazmente el orden. La copertenencia capital/poder gestiona, en definitiva, el conflicto al aumentar los planos de la realidad. La proliferación de la realidad implica una pluralización estabilizadora que se puede explicar como diversidad irreductible de mundos vitales y privatización de la experiencia.

La unidad capital/poder generaba una realidad plana dualizada que la dialéctica explicaba. La copertenencia capital/poder genera una realidad múltiple y compleja, la multirrealidad. En la multirrealidad, la espacialidad moderna entra en crisis porque las dualidades (guerra/paz, ley/excepción, dentro/fuera) se hacen borrosas. En la época global existen simultáneamente la paz y la guerra, la ley y su excepción, el dentro y el afuera.

La multirrealidad pone en crisis las descripciones usuales basadas en los dualismos. El modelo dialéctico (esencia/apariencia), el modelo psicoanalítico (latencia/manifestación), el modelo existencialista (autenticidad/inautenticidad) se muestran inservibles porque estas distinciones no son aplicables. Todos esos modelos críticos presuponen la existencia de una distancia entre cada polo de las dualidades. Pero esa distancia ya no existe. El concepto de separación —que es otro modo de decir la distancia— entra en crisis en la época global porque en ella la realidad no se niega sino que se autosupera a sí misma. O dicho de una manera más concreta: el concepto de separación necesario para la crítica entra en crisis, y estalla porque se superan todos los límites.

Los límites que estaban en las cosas, los que encerraban a los cuerpos, los que fijaban las ideas… Por eso hablaremos de superación —aunque se actualicen— de las fronteras, de las identidades… Los ejemplos son infinitos: el sujeto mandado no lo es del todo ya que tiene un margen de libertad (puede escaparse navegando por internet), el sujeto que manda, a su vez, no tiene todo el poder, etc. La paradoja parece ser el modo más apropiado para describir esta realidad: mayor seguridad produce más inseguridad, mayor información produce más desinformación... La misma paradoja funciona como indistinción generalizada: paz y guerra, interior y exterior, dentro y fuera… todo tiende a confundirse en un *continuum.* Para dar cuenta de este nuevo estatuto de la realidad hablaremos de gelificación.[2] La gelificación de la realidad es su devenir opaca por transparente, por translúcida, por oscura; como ocurre normalmente cuando se forma un gel en un líquido. No estamos, pues, ya ante una lógica de la separación —que permite distinguir un sujeto/objeto y analizar su interacción— sino ante una lógica de la gelificación que borra los antagonismos porque emborrona la realidad.

En la multirrealidad ya no hay separación alguna. El pensamiento crítico, históricamente, se ha construido siempre sobre el concepto de separación. Y, como es conocido, el concepto de separación remite al de alienación. La alienación, el término que preferimos para no entrar en una discusión filológica, sería la separación, la abstracción o autonomización y finalmente la inversión de la forma respecto del contenido. En este caso, la relación forma/contenido especialmente implicada, sería la dualidad trabajador/producto del trabajo. La denuncia de la alienación, y de la separación que comporta, ha sido el objetivo principal de la crítica anticapitalista. Es más, con Debord en particular, esa crítica se amplía y se convierte en crítica de la representación. Su concepto de espectáculo no es más que la generalización del con-

2 El término gelificación está sacado de la físico-química. Un gel (del latín gelu —frío, helado— o gelatus —congelado, inmóvil) es un sistema coloidal donde la fase continua es sólida y la discontinua es líquida. Los geles presentan una densidad similar a los líquidos, sin embargo su estructura se asemeja más a la de un sólido. [Véase a este respecto, López Petit, *Entre el Ser y el Poder*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009. N. del E.]

cepto de alienación a todos los ámbitos de la sociedad. La doble inversión sujeto/objeto ahora se aplica al par sociedad/espectáculo. Y, porque el mecanismo de la alienación está absolutamente presente en su análisis, Debord no dudará en afirmar en su tesis núm. 25: «La separación es el alfa y omega del espectáculo».[3] La noción de espectáculo es deudora todavía de la dualidad vivo/muerto, de un planteamiento dialéctico. La multirrealidad invalida la noción situacionista de espectáculo. Hegel no sirve para dar cuenta de la multirrealidad. Ya no es aplicable la cómoda rejilla crítica luz/oscuridad, vida/muerte.

La multirrealidad tampoco se confunde con la noción de simulacro. Baudrillard sustituirá el término espectáculo por el de simulacro. Simular es fingir tener lo que no se tiene, es decir, el simulacro remite a una ausencia. La era del simulacro es, por tanto, aquella época en la que habiéndose liquidado todos los referentes, la realidad es suplantada por sus signos. Pero lo signos ya han dejado de funcionar como tales, ahora simplemente disimulan que no hay nada. Es el crimen perfecto. A partir de ahora todo se metamorfosea en su contrario para sobrevivirse. El poder y la resistencia se intercambian en un proceso sin fin. En la multirrealidad, en cambio, no se produce una indiferenciación generalizada. La gelificación no lo confunde todo. Baudrillard absolutiza la noción de simulacro y ya vemos las consecuencia acríticas que comporta. Para nosotros el simulacro y la evanescencia son únicamente expresiones parciales de la multirrealidad. Si la multirrealidad puede aparecer en ciertos momentos como evanescente es por su carácter esencialmente capitalista.

La gelificación corresponde a la época global como la reificación correspondía a la modernidad. La reificación se apoyaba en la distinción entre lo vivo y lo muerto. La gelificación, en cambio, requiere una tríada: vivo-muerto-inerte. Kantor

---

3 G. Debord, *La société du spectacle*, Paris, 1992 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo,* Madrid, 2002]. Recordemos la tesis inicial alrededor de la cual gira todo el libro, y sin la cual nuestra cita no se comprende: «Toda la vida de las sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era directamente vivido se ha alejado en una representación».

sostenía que «el concepto de vida no puede reintroducirse en el arte más que por la ausencia de vida»[4] y utilizaba maniquíes para justamente expresar lo que de otro modo no podía decirse. La gelificación permite dar cuenta de una realidad compleja que se muestra ocultándose, abstrayéndose, transparentándose… Una realidad simultáneamente viva y muerta, una realidad que es, en última instancia, multirrealidad. La gelificación del mundo significa, pues, que con la postmodernidad no hay propiamente paso de lo sólido a lo líquido,[5] sino que el líquido es encerrado en el interior del sólido o que el sólido está rodeado de líquido. Esta lógica borrosa emborrona el mundo. Nada ni nadie es lo que dice ser. Pero no hay tampoco apariencia. La distancia de la gelificación es la gelificación de la distancia.

Este tránsito que hemos descrito como paso de un mundo en el que la separación (y por consiguiente la distancia) está vigente a uno en el que lo que funciona es una gelificación que indetermina, ha sido abordado de varias maneras. Por ejemplo, Jameson lo ha descrito como el paso de la alienación a la fragmentación. Pero la descripción que ha tenido más fortuna ha sido la de Bauman, con la metáfora del paso del estado sólido al estado líquido. A todas luces el planteamiento de Jameson es insuficiente ya que argüir que la realidad está hoy fragmentada no resuelve aún qué dinámica interna la rige. Bauman, en cambio, con su modernidad líquida parece acercarse más a lo que denominamos gelificación. El líquido no puede mantener una forma por sí mismo a lo largo del tiempo, posee una atracción mínima… y ésa sería la característica principal de la actual etapa de la modernidad. Lo que ocurre es que la metáfora del estado líquido es demasiado simple. En un primer momento parece resolver el problema de cómo pensar la realidad hoy, pero lo que hace en verdad es anular el problema mismo. Decir que la realidad se ha vuelto líquida indica una transformación esencial: la disolución de los sólidos, o sea de las estructuras. Este acierto se convierte en falseamiento, sin embargo,

4 T. Kantor, *El teatro de la muerte,* Buenos Aires, 2003, p. 267.
5 Me refiero especialmente, aunque no sólo, a Z. Baumann y su concepción de la modernidad líquida, el amor líquido...

cuando se asegura que el estado líquido es el resultado de esta disolución. La metáfora del estado líquido como explicación de nuestra realidad[6] adolece de tres defectos. 1) Como dice el mismo Bauman se trata de un término positivo, por lo que ha perdido el momento negativo crítico. 2) Como resultado de ello impide todo análisis anticapitalista. No es casualidad que la operación filosófico-política de Bauman consista en pasar de hablar acerca de la sociedad capitalista a hablar de la modernidad líquida. 3) El estado líquido impide el uso de cualquier paradoja, con lo que se anula el modo posiblemente más adecuado de acercamiento a la realidad manteniendo una tensión crítica.

La lógica de la gelificación al convertir en paradójica la relación líquido/sólido genera una indeterminación general. Esta indeterminación tiene dos consecuencias. La primera, es que no existe ningún proceso central (ni la subsunción, ni el nihilismo…) que dote de inteligibilidad el mundo. La segunda, que la realidad queda destotalizada. Podemos decirlo de modo más preciso: la realidad global en la medida que está destotalizada es una realidad abierta, es decir, en permanente pluralización. Y, sin embargo, sabemos porque es la otra cara de la experiencia del querer vivir, que esa realidad se cierra tautológicamente, ya que, en definitiva, «la realidad es la realidad». La realidad se (nos) abre y se (nos) cierra. Para explicar este segundo momento hay que introducir otro mecanismo. La lógica de la gelificación funciona ciertamente abriendo fractalmente la realidad pero, a la vez, tiene que existir un cierre de la realidad. Este cierre no puede ser la reconducción de la diferencia a la identidad, del Otro al Mismo ya que la indeterminación lo impide al destotalizar la realidad. La solución es la obviedad. La obviedad —que la realidad es una realidad obvia que se nos impone por su propia obviedad— es lo que efectúa el cierre. El cierre mediante la obviedad que comporta la imposición de la tautología («la realidad es la realidad») no se efectúa en los diferentes subsistemas y gracias a sus respectivos códigos,[7]

---

6 Z. Bauman, *La modernidad líquida,* Buenos Aires, 2003.

7 Este cierre mediante el código, es decir mediante un juego de diferencias, es cómo N. Luhmann explica el funcionamiento sistémico de la realidad. Véase por ejemplo *El poder*, Barcelona, 1995.

sino en el plano de la vida misma. El cierre mediante la obviedad tiene una eficacia extrema ya que ¿cómo dudar de lo que es obvio? Y, sin embargo, es un cierre sumamente frágil porque, en última instancia, es un cierre en falso bajo fondo de indeterminación.

El cierre basado en la obviedad consta de tres funciones que actúan consecutivamente:

1. El cierre topológico. Consiste en establecer la conjunción entre «lo creíble/lo pensable/lo que es» gracias al sentido. Siendo el sentido, además, el propio resultado de la conjunción.

2. El cierre operacional. Consiste en el desdoblamiento de la diferencia y su pluralización correspondiente.

3. El cierre temporal. Sería la superposición de los dos anteriores.

El cierre mediante la obviedad se produciría por la efectuación de este triple cierre siendo su resultado la obviedad como tal. La obviedad es el peso del mundo que nos cae encima cuando queremos cambiarlo.

La impotencia que siente la crítica frente a la obviedad reside en el hecho de que la obviedad misma es una imagen. Una imagen, o mejor un sistema de imágenes, que se imponen con la fuerza de lo irrebatible.

Hemos dicho que la realidad se gelifica y, a la vez, se recubre con el manto protector de la obviedad. Las consecuencias sobre la acción política son tremendas. La obviedad —el sentido de la obviedad que se impone— invalida la crítica entendida en un sentido tradicional. Es inútil oponer más sentido al sentido de lo obvio. La multirrealidad, decíamos, está abierta pero no hay afuera. Eso significa que lo posible no es una vía de salida de la multirrealidad. Lo posible conforma y confirma la realidad en tanto que multirrealidad. La gelificación, por su lado, indetermina el sujeto político.

El proletariado era el sujeto que podía agujerear la reificación. No hay sujeto, en cambio, que pueda destruir la obviedad. Por todo ello se puede concluir que la multirrealidad es esencialmente despolitizadora. Es como si la multirrealidad efectuara la función principal del poder: «Dividir para vencer».

La multirrealidad indetermina especialmente la figura del enemigo. ¿Quién es nuestro enemigo? Es difícil decirlo. El enemigo responsable de lo que nos pasa desaparece hundido en un fractal hecho de infinitos planos. O se concreta tanto que resulta ridículo. Este vaivén paralizante entre la máxima abstracción y la concreción más absoluta es un buen ejemplo del carácter despolitizador de la multirrealidad. Ante esta modificación del estatuto de lo político, cuando el enemigo es la realidad misma, empeñarse en seguir pensando en términos de correlación de fuerzas está abocado al fracaso.

Vivir es estar clavado a la multirrealidad, y respirar un aire mezcla de relativismo y de fundamentalismo. Este aire ahoga poco a poco al querer vivir.

10. *El espacio-tiempo y la multirrealidad son la realización de la utopía del capital. En el primer caso la moneda, en el segundo la obviedad, constituyen los procedimientos que cierran y estabilizan la realidad. Pero la realidad —bajo una forma u otra— está permanentemente amenazada de disolución. Ni el espacio-tiempo ni la multirrealidad consiguen clausurar la realidad. El capitalismo siempre tiene puntos débiles.*

La moneda es el material del que está hecho el espacio-tiempo, sin ella evidentemente no sería posible la acumulación de capital ficticio. En tanto que instrumento del capital está en la base del contrajuego que convierte «la especulación en el elemento central del desarrollo capitalista».[8] La moneda tiene, sin embargo, un carácter ambivalente que es lo que le confiere su fuerza, y a la vez, su propia debilidad.

---

8 F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. S. XV-XVIII*, París, 1979, p. 697.

La moneda asegura el vínculo social en la medida que canaliza la violencia, pero ella misma es fuente de violencia ya que hace posible la explotación. Sólo una ambivalencia puede reducir la ambivalencia. Sólo la ambivalencia de la moneda puede reducir la ambivalencia del querer vivir. Por eso la moneda introduce al querer vivir en la organización capitalista de la realidad. Y, con todo, no hay ninguna garantía de que esta integración persista. La moneda imprime su violencia ciertamente, aunque también perece en los inevitables incendios de capital ficticio. El poder de la moneda se sostiene, en última instancia, sobre algo sumamente delicado: la confianza.

La relación entre el fenómeno y la esencia, entre la apariencia y la realidad, podía ser aprehendida por un pensamiento dialéctico que, paso a paso, se acercaba a la verdad de la esencia o de la realidad. Con la obviedad todo cambia radicalmente. La obviedad es la propia realidad, y la realidad se muestra en su obviedad. Si consiguiéramos apartar la obviedad no encontraríamos un núcleo de verdad. La multirrealidad no posee ningún secreto. La obviedad coincide con la realidad, y es su misma verdad. La obviedad afirma la tautología de la realidad. Esta inmediatez tiene una contrapartida inesperada: cuando se destruye la obviedad es la propia realidad la que se ve afectada.

La moneda —basada en la confianza— y la obviedad son los procedimientos de totalización de la realidad, y a la vez sus puntos de ruptura.

Esta realidad que conocemos, esta realidad única, por enteramente capitalista, no clausura lo que puede ser la realidad misma. El capitalismo no es su destino inevitable. Tanto el espacio-tiempo como la multirrealidad no gozan de una estabilidad permanente. El capital ficticio se quema en un incendio cada vez más difícil de controlar, la desconfianza se extiende en muchos momentos. La obviedad, por su parte, desarma pero no es capaz de saciar las necesidades del hombre anónimo. Además, cansa.

La realidad no se clausura dentro del capitalismo. En el espacio-tiempo global sigue siendo necesaria la trayectoria. Y la trayectoria puede interrumpirse. La obviedad que se nos

cae encima protege la multirrealidad pero, en el fondo, su peso es el de una pluma. La ambivalencia del querer vivir escapa de la cárcel de la realidad, porque interrumpe y destruye. No sabemos si el querer vivir podrá fundar algo nuevo en su huida. Pero esa huida, esa desocupación, es factible.

El espacio-tiempo y la multirrealidad son ficciones. Sin embargo, son las ficciones que se han impuesto. Mejor dicho, que la victoria del capital ha impuesto. No se trata de meras representaciones ideológicas, ejemplos de falsa conciencia. Muy al contrario, su estatuto es el mismo que el de la realidad porque, en definitiva, son la realidad que hay.

V. *La movilización global como fundamento*

11. *La realidad, en tanto que espacio-tiempo global o multirrealidad, oculta su fundamento. Y su fundamento es lo que la produce y la articula. Existen, sin embargo, dos vías que nos llevan a él: la vía fenomenológica y la vía epistemológica. Ambas vías, aún siendo distintas, tienen en común el ser vías de sabotaje de la realidad. Gracias a este sabotaje accedemos a la movilización global, al verdadero fundamento velado de esta realidad.*

La realidad en sus dos modos de darse no dice aún su fundamento. Las trayectorias de valorización, la gelificación y la obviedad son mecanismos que explican el funcionamiento respectivo pero nada más. Para alcanzar la verdad de la realidad —y verdad significa tanto lo que es como lo que hace que sea— se requiere seguir una vía fenomenológica o bien una vía epistemológica. Tanto una como otra actúan saboteando la realidad. Porque sólo cuando se sabotea la realidad se llega a aprehenderla.

Mi vida, nuestra vida, inscrita en esta realidad hecha una con el capitalismo, es vivida como una vida sin valor. Sé que mi vida puede ser arrojada al cubo de la basura cuando convenga, sé que es sustituible. No es que mi vida no me pertenezca, lo que me permitiría por lo menos luchar por conquistarla. Es que mi vida no vale nada. El resultado es una profunda sensación de abandono, y a la vez, un ansia permanente por ingresar en este mundo. La vía fenomenológica empieza con el odio a mi vida. Esta primera *epojé* que ya describimos pone entre paréntesis el modo de estar en el

mundo que hemos descrito y me devuelve mi querer vivir. Afirmando lo que quiero vivir y rechazando lo que no quiero vivir, arranco de la vida mi querer vivir. Pero la vía fenomenológica implica una segunda *epojé*. Ahora «poner entre paréntesis» significa interrumpir el movimiento que me lleva y somete. Entonces lo que se me devuelve ya no es mi querer vivir sino el querer vivir que es mío, y a la vez comparto. La primera etapa de la vía fenomenológica me libera de las relaciones que me atan. La segunda me libera del movimiento que me condena. La vía fenomenológica me permite ahondar en mi propia vida. Entonces descubro que soy un querer vivir inscrito en la cárcel de la realidad.

El pensamiento crítico a diferencia del pensamiento usual debe someterse a crítica por sí mismo. De ahí que además de pensar el objeto de conocimiento deba pensar el pensamiento que tiene el sujeto sobre el objeto. De esta manera la transitividad (pensar el objeto) tiene que ir acompañada de la reflexividad (pensar el pensar). Pero creemos que la reflexividad es insuficiente, que no llega a morder verdaderamente la realidad. Por eso defendemos el «pensar contra el pensar». El «pensar contra el pensar» no es más que poner en marcha la unilateralización que ya conocemos. El pensamiento crítico que quiere estar a la altura de nuestra época tiene que poner en marcha una mirada unilateralizadora, y esa mirada es la vía que llamamos epistemológica. Unilateralizar la realidad es interrumpir las relaciones de dominio que sustentan las hipostatizaciones, es hacer saltar lo homogéneo aplicando la relación amigo/enemigo, es sustraer dimensiones de la realidad agujereándola. En definitiva, unilateralizar es destrascendentalizar. La mirada unilateralizadora, según su grado de radicalidad, promueve cortes en la realidad que nos permiten pensarla. La sociología clásica descubre en la realidad al individuo en tanto que átomo social. La mirada genealógica da un paso más y ve al individuo como un efecto del poder. La mirada unilateralizadora descubre, por su parte, que el individuo es un hombre anónimo.[1]

[1] Me permito remitir a mi libro *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Madrid, 1996. Aunque en casi todos mis libros aparece de algún modo u otro.

El hombre anónimo no es un hombre cualquiera, es alguien que posee el secreto de la fuerza del anonimato. Pensar contra el pensar, la unilateralización, deja atrás la genealogía. La genealogía nos aboca a que el teatro del mundo consiste en la eterna lucha entre explotadores y explotados, y no se sabe muy bien por qué opta por los oprimidos. La unilateralización nos deja ante un teatro del mundo en el que el juego de fuerzas no está clausurado. Nadie sabe de qué es capaz la fuerza del anonimato. La vía epistemológica nos lleva al hombre anónimo, y al querer vivir que le constituye. A la ambivalencia del querer vivir que escapa, que no se deja reconducir.

La vía fenomenológica y la vía epistemológica sabotean, cada una a su manera, la realidad. Entonces nos muestran que la realidad es una cárcel. La cárcel de la movilización global.

Es indudable que el operaismo italiano ha sido el pensamiento político que mejor ha abordado la relación capital/trabajo, especialmente su evolución y periodización. Las diferentes categorías creadas por esta tendencia del marxismo (composición de clase, plan del capital, etc.) han sido fundamentales para poder analizar la realidad social. Se podría afirmar que todas ellas se articulan en el interior de un concepto que actuaría como marco o ámbito más general: la sociedad-fábrica. Con dicho término se indica el hecho de que en la actualidad es la sociedad entera la que se convierte en una articulación de la producción. Toda la sociedad es función de la fábrica, porque ésta extiende su dominio a todas las esferas (estatal, cultural, educativa…). Como sabemos este devenir productivo de toda la sociedad comporta una extraña paradoja: cuando toda la sociedad viene reducida a fábrica, entonces la fábrica desaparece y ya no cuenta como tal. Y, en el mismo momento, la clase trabajadora deja de ser el sujeto político que era. Surge así un nuevo escenario en el que estamos perdidos. Perdidos en el doble sentido: perdidos porque hemos perdido y perdidos porque no hallamos el camino de salida. Es lo que llamé la Noche del Siglo. Entonces se plantea en toda su urgencia la pregunta: ¿con el fin de la centralidad de la fábrica se hunde también todo el sistema categorial operaista a ella asociado? Creemos que el operaismo sirve muy bien para explicar por qué hemos llegado

hasta la situación en la que estamos, pero no es tan útil a la hora de analizar la realidad que tenemos delante. El postoperaismo ha interpretado las nuevas transformaciones bajo la clave de la realización de una tendencia: la subsunción de la sociedad en el capital. A partir de la extrapolación del análisis marxiano realizado en el famoso fragmento de las máquinas[2] y de una reelaboración del concepto foucaultiano de biopoder, se defiende la hipótesis de que sería posible otro uso de la cooperación social, un uso fuera del capital. Esta hipótesis se asentará finalmente —es el caso de A. Negri especialmente— en un metarelato que gira en torno a la «multitud». El intento de construir una salida liberadora basada en la construcción de un metarrelato y el hecho mismo de privilegiar un único proceso central, es un paso atrás que casa muy mal con una realidad que se ha hecho multirrealidad. Además, la explicacición postoperaista se mueve aún, a pesar de todas las referencias que se hacen a la vida, dentro de un paradigma productivista clásico y estamos fuera de él.

Aunque pueda parecer un contrasentido, la aproximación neoliberal a la movilización global es más interesante a la hora de ayudarnos a encontrar esta vía de liberación que buscamos. Y es así porque la verdad del liberalismo —que pone el mercado en el centro— es la verdad que ha ganado y, por tanto, es la que organiza el mundo. Se trata de una ideología que porque justifica, explica. No confundimos la práctica con la representación, ya que no existe diferencia alguna entre ellas, cuando la realidad coincide con el capitalismo. Por eso el término mismo de ideología aplicado al neoliberalismo es inadecuado. S. Amín habla de «virus liberal», de «fabulaciones fundadas sobre una paraciencia» que, en definitiva, hacen que «la economía se convierta entonces en un discurso que no se preocupa de conocer lo real».[3] Pero ¿quién ha dicho que la economía (liberal) quiera conocer la realidad? En un informe de la OCDE se afirma que estamos avanzando hacia: «Una sociedad sin restricciones que tendría

2 K. Marx, *Los fundamentos de la crítica de la economía política*, T. II, Madrid, 1972, p. 203.

3 S. Amin, *Il virus liberale,* Milán, 2004, p. 16.

la máxima capacidad de explotar la eficiencia de los mercados y las elecciones individuales».[4] No se podría decir en menos palabras lo que realmente ha sucedido ante nuestros ojos. Que este planteamiento reduzca la libertad a una mera elección entre diversas opciones, no invalida para nada la fuerza organizadora y constitutiva de la verdad liberal. Por desgracia, la aproximación liberal a nuestro mundo es la más acertada.

El liberalismo puede interpretarse como una tradición con una perspectiva integral. Se pueden buscar sus antecedentes, señalar el paso de un liberalismo clásico a uno moderno. Incluso pueden atribuírsele cuatro características mayores: individualismo, igualdad, universalidad y meliorismo.[5] Pero lo cierto es que si la relación entre el capitalismo y el liberalismo es esencial para lo que es el propio liberalismo, entonces no se puede perder de vista en ningún momento la referencia a Adam Smith. En su conocido libro *Libertad de elegir*[6] M. y R. Friedman sitúan también a A. Smith como el punto de partida ineludible. Y eso debe ser así cuando se pone la libertad económica como requisito fundamental de la libertad política, tal y como pretende la tradición liberal. Smith opone al modelo político del contrato social, un modelo económico basado en el mercado. Esta auto-representación de la sociedad mediante el mercado tiene como efecto neutralizar la política. Con razón Rosanvallon sostiene que A. Smith es «el teórico de la desaparición de la política».[7] El modelo económico del autor inglés es sumamente sencillo. El egoísmo no es disgregador, el mercado dispone de una «mano invisible» que realiza lo que nadie podría llevar a cabo con igual eficacia.[8] Smith descubre la autonomía de la

---

4 OCDE, *Cohesión sociale et mondialisation de l'économie,* París, 1997.

5 J. Gray, *Liberalismo,* Madrid, 1994, p. 10.

6 M. y R. Friedman, *Libertad de elegir,* Barcelona, 1988.

7 P. Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché,* París, 1979, p. III.

8 «No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas». A. Smith, *La riqueza de las naciones,* Madrid, 2004, p. 46.

esfera económica y, afirmando la centralidad del intercambio, abre un espacio al mercado, a la vida del mercado. En otras palabras, «la vida del mercado» es la condición de posibilidad de la sociedad misma. Y el soberano no tiene que intervenir más que para proteger este sistema de libertad natural. Natural, en definitiva, por cuanto la tendencia al intercambio descansa sobre la «facultad de la razón y de la palabra».

Pero los ordoliberales alemanes, como muestra Foucault,[9] arrinconan ya toda ingenuidad naturalista acerca del «laissez faire» y afirman que hay que gobernar para el mercado, más bien que a causa del mercado. Esta intervención permanente sobre la sociedad misma está encaminada a producir la competencia, ya que ésta no es un dato natural. La competencia es la vida del mercado y de lo que se trata es de que la dinámica de la competencia atraviese la sociedad entera. Por esta razón, el gobierno neoliberal es menos un gobierno económico que un gobierno sobre la sociedad. Aunque la sociedad sea concebida en todo momento como una trama social cuyas unidades de base son la empresa. Es cómodo hablar por ello de que los neoliberales alemanes reducen el hombre a *homo oeconomicus*. Y, sin embargo, no es totalmente cierto. Es más, dicha reducción imposibilita comprender en qué sentido la política neoliberal constituye verdaderamente una política de la sociedad *(Gesellschaftspolitik)*. No es de extrañar, pues, que encontremos en Mises —autor que junto con Hayeck hacen de puente entre el neoliberalismo alemán y el americano— una crítica directa al llamado *homo oeconomicus.*[10] El título de su libro *La acción humana* significa ya todo un programa político antieconómico, más exactamente, superador de la distinción economico/no-económico hacia una

9 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, 2004, p. 125 [ed. cast.: *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, 2006].

10 «Nace la moderna economía subjetiva cuando se logra resolver la aparente antinomia del valor. Sus teoremas en modo alguno se contraen exclusivamente a las actuaciones del hombre de empresa; para nada se interesa por el imaginario del *homo oeconomicus*. Pretende aprehender las inmodificables categorías que informan la acción humana en general… Hora es ya de repudiar aquellas estériles construcciones, que pretendían justificar las deficiencias de los antiguos economistas recurriendo al fantasmagórico *homo oeconomicus*». L. von Mises, *La acción humana,* T. I, Valencia, 1960, p. 154.

praxeología general. Este punto de vista adoptado por Mises se niega a encerrar la acción humana en el interior de una aproximación económica. Toda acción humana ordena y prefiere. Toda acción humana implica «elegir y renunciar» porque para el hombre actuante, en principio, «no hay más que cosas de diversa utilidad para su personal bienestar». De aquí que «la acción siempre por fuerza sea egoísta». Por esa razón y, paradójicamente, la concepción más abstracta de la acción humana, por el hecho de estar ligada a la elección y a la utilidad, generaliza el análisis económico a todo lo no económico, y la forma económica del mercado a todo el cuerpo social. Con Mises se abre el camino que conducirá a los neoliberales americanos. Mises prepara, en efecto, el tránsito de la «vida del mercado» al «mercado de la vida».

Afirmar la vida como mercado es lo que hará justamente la teoría del capital humano. La radicalización del planteamiento ordoliberal halla su mejor expresión en la aproximación económica del comportamiento humano que realiza G. Becker en 1964. El núcleo del programa de investigación de la teoría del capital humano se asienta en la noción de conducta maximizadora, equilibrio del mercado y asunción de la estabilidad de las preferencias. Contemplar la acción humana como una conducta maximizadora con el objetivo de lograr más utilidad o mayor bienestar, permite el análisis de los fenómenos sociales más diversos. Por ejemplo, el matrimonio y los divorcios. De acuerdo con este planteamiento, una persona decide casarse cuando la utilidad esperada del matrimonio excede a la utilidad de quedarse soltero o a la utilidad de buscar una pareja mejor. No se trata de un chiste sino de un modo de pensar que ve en los gastos de los individuos en cuidados sanitarios, educación, tiempo libre… gastos de inversión más que gastos de consumo. Ya no existe una fuerza de trabajo que puede ser explotada, sino únicamente un capital que pertenece indisolublemente a quien lo pone en juego. El salario, en definitiva, no es más que la ganancia de un determinado capital (humano). Nozick lo expresa claramente: «La gente coopera para hacer cosas, pero trabaja separadamente; toda persona es una empresa en miniatura».[11]

11 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* Oxford, 1974.

Cada individuo es un empresario de sí mismo, siendo él su propio capital. La vida se convierte en el verdadero mercado. Más precisamente: la vida realiza las funciones de regulación que el mercado, según los economistas clásicos, efectuaba. Los neoliberales americanos, gracias a la radicalización de su aproximación económica, descubren la centralidad de la vida, y como veremos se acercan mucho al concepto de movilización global que hemos introducido.

El neoliberalismo americano ha comprendido perfectamente los cambios en curso, y ha sabido reaccionar pasando a impulsar la vida como un mercado generalizado. Detrás de la reducción de impuestos, la no confianza en el Estado, la defensa de los valores familiares, el robustecimiento de la fuerza militar… existe el reconocimiento de este hecho. Para el neoliberalismo, la cooperación misma es promotora de individualidad. El individuo al «cooperar» contribuye en una proporción perfectamente determinable al producto total. No se requiere, por tanto, ninguna redistribución, solamente que funcione un mercado libre encargado de establecer las diferentes cuotas de aportación. La «sociedad de propietarios» (Bush), «la nación de ahorristas y propietarios de bienes» (Blair) son diferentes maneras de nombrar esta identidad entre vida y mercado dentro de la que subsistimos. En el mercado de la vida cada uno puede convertirse en capitalista y ser un capitalista de sí mismo.

De la «vida del mercado» al «mercado de la vida» implica, pues, un salto crucial ya que nos pone ante una nueva centralidad de la vida. El interés que estas reflexiones tienen para nosotros reside justamente en que esa nueva centralidad se halla fuera de la esfera económica. Nuestra tarea debe ser radicalizar este enfoque de tal manera que la verdad liberal adquiera un significado crítico. Centralidad de la vida significará entonces que hoy «la vida es el campo de batalla». O lo que es igual, que el fundamento de la realidad es la movilización global. Y la movilización global ya no es un fenómeno económico sino un fenómeno total.

12. *La movilización global es el mecanismo interno y el límite al que apunta la actual globalización neoliberal. Consiste en la autorreproducción de esta realidad hecha una con el capitalismo, y se efectúa mediante la movilización de nuestras vidas. Como fenómeno total que es, se puede analizar desde un punto de vista macroscópico o desde un punto de vista microscópico.*

La movilización global es, a la vez, la causa y el efecto, el contenido y la forma, el mecanismo interno y el despliegue. En este sentido, la movilización global puede encararse como la interpenetración entre un acontecimiento repetido (el desbocamiento del capital) y una función (un nuevo modo de individuación). Esta interpenetración hace de la movilización global un fenómeno total puesto que ya no es simplemente económico, o político, o cultural… Por esta razón, la movilización global puede estar en el origen de la globalización neoliberal, que es, a su vez, un fenómeno total. Porque la globalización neoliberal se nos aparece como un fenómeno complejo. Un fenómeno espacial por cuanto implica una compresión del espacio gracias a la revolución informática. Un fenómeno cultural en la medida en que la occidentalización del mundo destruye mundos. Un fenómeno económico, y en especial financiero, por el que se avanza hacia la mundialización de los mercados de capitales… Esta aproximación a la globalización capitalista será, sin embargo, siempre insuficiente, ya que en una tal enumeración siempre faltará alguna dimensión del fenómeno. Por eso preferimos hablar de fenómeno total.

La movilización global produce esta realidad de la cual el espacio-tiempo global y la multirrealidad son aproximaciones. Ahora estamos en condiciones de alcanzar una formulación mucho más directa, que es la que a partir de este momento tomaremos en consideración. La movilización global es la (re)producción de esta realidad capitalista, única y estallada, que la obviedad cierra y protege. En la medida que esto es cierto, la movilización global se presenta como una explicación válida de la globalización neoliberal. Pero la movilización global no se reduce a la globalización neoliberal.

La movilización global puede analizarse desde un punto de vista macroscópico, y entonces hay que dilucidar qué instancia está detrás del movilismo, es decir, da cuenta del

movimiento plural pero condicionado (de personas, de cosas y de ideas) que se proyecta sobre el mundo. Pero también es posible un análisis microscópico y entonces se tiene que estudiar la unidad de movilización. Esta distinción que es lógica, por cuanto remite en cierto modo al todo y a la parte, tiene cierta utilidad explicativa pero nada más.

¿Qué mueve el movimiento de la movilización global? Preguntarnos por lo que hay detrás de este movilismo generalizado nos sitúa plenamente bajo la óptica del análisis macroscópico y la respuesta que la tradición filosófica nos prepara es la del sujeto trascendental. Kant supo introducir un giro copernicano que superaba la oposición entre racionalismo y empirismo, y lo hizo al descubrir el plano trascendental como el nuevo lugar del sujeto. El plano trascendental no era el nivel de las cosas ni tampoco un nivel psíquico. Era un plano de pura relacionalidad lógica. Eso significaba que en Kant el sujeto quedaba potenciado ya que era él quien constituía el objeto de conocimiento como resultado final de la unión entre lo dado en la intuición empírica y lo aportado a priori por el sujeto. Lo que hará la moderna sociología es bajar el sujeto trascendental kantiano a tierra, y entonces el sujeto trascendental se denominará red de redes o sociedad-red. Esta operación convierte al concepto de red en uno de los conceptos clave de la actualidad. Pero el concepto de red es sumamente problemático. La red implica la primacía de la relación y, por consiguiente, de la conectividad. La red privilegia el «entre». El resultado de esta concepción es que lo social se concibe siempre a partir de unidades (individuos, grupos…) que son puestas después en relación mediante el modelo de la comunicación. Esta visión interaccionista hace desaparecer todos los efectos que comportan las estructuras, así como las mismas relaciones de poder. La red, o la red de redes es, pues, un concepto que no nos sirve para explicar la movilización global.[12]

12 Me permito remitir a mi libro *El infinito y la nada*, Barcelona, 2003 donde intento mostrar cómo el concepto de red puede explicarse a partir de las categorías o esencialides de la *Lógica* de Hegel.

El objetivo es hacer una lectura materialista del sujeto trascendental kantiano, para recuperar así una causalidad que no sea simple ni neutra políticamente. Existe un precedente interesante. Se trata de Sohn Rethel[13] quien supo oponer a la síntesis kantiana una síntesis social. A diferencia de la primera síntesis que es idealista, la síntesis social vendría efectuada por el intercambio de mercancías. El intercambio de mercancías en tanto que promotora de esta síntesis social tendría una función cohesionadora sobre la sociedad. En tanto que fuente de abstracción —la abstracción intercambio— habría sido la matriz que permitió el surgimiento del pensamiento conceptual. En la actualidad este planteamiento es insuficiente porque la movilización global requiere ir más allá del paradigma clásico de la explotación.

El sujeto trascendental de la movilización global es el Uno. Detrás del movilismo de la movilización global existe una síntesis social efectuada por la figura del Uno. Ese Uno no debe substancializarse ya que entonces se pierde su carácter problemático. El Uno es la interpenetración entre el desbocamiento del capital y una función de individuación. La repetición del desbocamiento del capital comporta, pues, una individuación que pasa por la imposición del «ser precario». Hablamos de interpenetración para poder señalar cómo el desbocamiento del capital se construye materialmente sobre la precarización generalizada. Y eso, no como un efecto suyo, sino como una condición necesaria. Hay que aclarar en seguida que la imposición del «ser precario» no significa simplemente inseguridad laboral, sino una precariedad verdaderamente existencial. Con el «ser precario» aparece un nuevo tipo de vulnerabilidad.

Para analizar el «ser precario» tenemos que determinar el ser del hombre en un sentido materialista y el modo más rápido de hacerlo consiste en prolongar el planteamiento de Marx. Marx sostenía en la tesis núm. 6 sobre Feuerbach, y es uno de sus grandes aciertos, que la esencia del hombre es el conjunto de las relaciones sociales. Se puede decir que Heidegger a su manera reelabora esta tesis cuando defiende

13 A. Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Barcelona, 1979.

que el hombre en tanto que *Dasein* es un «ser-en-el mundo». El hombre se proyecta en el mundo porque la existencia es ek-sistencia, es decir, trascendencia, relación con el ser. Es conocido que el autor alemán irá concediendo la primacía al ser en su relación con el hombre, por lo que al final se pierde ya todo enfoque materialista. Si nos quedamos en la estructura «ser-en-el-mundo» que es otro modo de decir la no-esencia del hombre de la cual hablaba Marx, entonces se puede concluir que hoy el ser del hombre es el «ser precario». O dicho de otra manera: que nuestra inserción en la realidad coincide con nuestro modo de ser, y éste es el «ser precario».

El «ser precario» es antes que nada un nuevo tipo de vulnerabilidad. Se podría hacer un repaso de las diferentes modalidades de vulnerabilidad a las que ha tenido que hacer frente el hombre en el transcurso de su historia. Desde la vulnerabilidad asociada al peligro de muerte real que suponía la naturaleza salvaje, hasta aquella asociada al paro (con su correspondiente ejército de reserva) en tanto que imposición de un estado de pauperización en el capitalismo clásico. La vulnerabilidad propia de la época global supone una novedad ya que se trata de una verdadera fragilización del querer vivir, y el querer vivir es lo que nos constituye a cada uno en lo que somos. El «ser precario» no es un estado, no es algo que nos pasa y que luego desaparece. Es una precariedad existencial causada por la interiorización del miedo. Para comprender lo que implica esta vulnerabilidad de nuevo tipo, hay que detenerse en el modo cómo la individuación se efectúa. La movilización global, como mecanismo de individuación que es, impone la dualidad sujeción/abandono. Su funcionamiento es el siguiente: la movilización sujeta cuando abandona, y cuando abandona más sujeta.[14]

14 Usualmente este movimiento paradójico de la movilización global ha sido visto a partir de la dualidad conexión/desconexión. «Centrémonos en el ferrocarril, probablemente la tecnología de conexión más importante en la historia mundial. El ferrocarril pone vívidamente de manifiesto la relación entre conexión y desconexión: la primera, sostengo, se encuentra en proporción directa con la segunda. Las mismas líneas sirven a ambos propósitos… Toda conexión conlleva una desconexión igual ortogonal a ella.» R. Netz, *Alambre de púas. Una ecología de la modernidad,* trad. Jaume Sastre y Juan. La cita ha sido sacada de la traducción cedida gentilmente por el propio traductor.

De aquí que pueda afirmarse que esta individuación efecto de la movilización global produce individuos singulares en su radical aislamiento. Precariedad significa, entonces, estar solo frente a la realidad. Más exactamente: el «ser precario» implica un estar solo frente al mundo pero, paradójicamente, metido en una red de relaciones.

La imposición del «ser precario» sobre lo social no tiene como efecto una igualación generalizada porque la inserción en el mundo es ciertamente diferente para cada uno. De aquí que la vulnerabilidad sea también diferente. La vieja dicotomía «arriba/abajo» se reproduce de nuevo. Los de arriba, a pesar de que son también vulnerables en el sentido que hemos apuntado, se hallan protegidos. Los de abajo, en cambio, se hallan completamente expuestos.[15] El grado de vulnerabilidad a la que estamos sometidos se mide por el grado de control que se tiene sobre la propia vida.

La interpenetración entre la repetición y la individuación, entre el desbocamiento y la precariedad es problemática. Mucha precariedad es contraproducente ya que puede llegar a paralizar la marcha adelante del capital. Es lo que ocurre cuando un exceso de inestabilidad laboral tiene como consecuencia imposibilitar la buena marcha de la empresa, o cuando la extensión de la precariedad baja el consumo. El verdadero malestar social está, sin embargo, asociado al propio funcionamiento de la interpenetración, es decir, a la globalización neoliberal. De aquí que deban existir modos de gestionar el conflicto, de canalizar la entropía social, de integrar el querer vivir dentro de la maquinaria capitalista. Volviendo al sujeto trascendental se puede decir que ese Uno —formado por la interpenetración entre el desbocamiento y la individuación— que está detrás de la movilización global posee también una especie de mecanismos formales destinados a conseguir los objetivos de estabilización y pacificación señalados. Esos procedimientos, que ya expondremos en su momento, son el Estado-guerra, el fascismo postmoderno y el poder terapéutico.

---

15 El paradigma inmunitario introducido por R. Esposito apunta en la misma dirección. Véase por ejemplo *Bíos. Biopolítica e filosofia*, Turín, 2004.

VI. *La necesidad de un cambio de paradigma*

13. *La movilización global es la movilización de la vida por lo obvio. Para comprenderla verdaderamente es necesario un cambio de paradigma. Hay que pasar de la explotación capitalista a la movilización de nuestras vidas. Este paso no anula en absoluto la explotación sino que la radicaliza ya que convierte el «ser precario» que somos, en un «ser marcado». Marcado en un doble sentido: por un lado, nuestro cuerpo es marcado; por otro, nos convertimos en una marca (comercial) que intenta sobrevivir.*

Con la globalización, el viaje queda inextricablemente asociado con la vida. La propia vida deja de estar ligada a un lugar para convertirse en una vida en viaje. La vida se hace radicalmente nómada: al teléfono, navegando por internet, en coche, en avión. Tenemos una vida desterritorializada del espacio y del tiempo. Evidentemente esta movilidad, como ya hemos dicho, no es la misma para todos, puesto que estratifica el mundo. Arriba, están los que pueden moverse; abajo, los que no pueden. Lo que se ha llamado «globalización de la biografía» es, justamente, esta inserción de vida y viaje, este vivir la vida permanentemente en viaje. Pero lo paradójico es que el viaje insertado en la vida no lleva a ningún lado. Porque no importa el hacia dónde, sólo cuenta el movimiento. De aquí que la vida en viaje sea la expresión de un puro movilismo[1] que

1 Las consignas que promueve el ayuntamiento de la ciudad de Barcelona, por ejemplo, recogen perfectamente este movilismo: «Tots movem Barcelona» (Todos movemos Barcelona) es la más conocida.

atraviesa nuestras vidas hasta rehacerlas para adecuarlas al propio movimiento, de un movilismo que configura y estratifica el mundo.

Este movilismo que nos atraviesa y que construye la realidad es lo que hemos denominado la movilización global. La movilización global es la autorreproducción de esta realidad que coincide con el capitalismo. Lo que significa dos cosas. 1) La movilización global como tal consiste en una auténtica movilización de las/nuestras vidas. Nos movilizamos cuando trabajamos, y cuando no trabajamos, cuando queremos ser nosotros mismos, y cuando huimos de nosotros mismos,… cuando nos buscamos. 2) El resultado de la movilización global es la (re)producción de esta realidad única que se presenta, a la vez, como obvia y estallada.

Para entender la movilización global es necesario un cambio de paradigma. Hay que pasar de la explotación a la movilización. Este paso no implica, por supuesto, el fin de la explotación capitalista. Al contrario, la explotación capitalista es superada en el sentido de ser incluida total y absolutamente en la movilización global. De cara a comprender qué cambios supone la movilización global es útil ponerla en relación con la explotación capitalista. Podríamos caracterizar la explotación capitalista como un proceso de «reducción mercantil» que supone:

– La captura del querer vivir. Es lo que ocurre cuando el hombre es secuestrado y puesto a trabajar en la fábrica. Su tiempo de vida pasa a ser un tiempo de muerte, y el querer vivir de valor absoluto, de ser fuente de todos los valores, se convierte en valor de cambio.

– La ambivalencia del querer vivir se ve reducida y así nace la fuerza de trabajo.

– Por lo que, finalmente, la ley del valor en tanto que indiferenciación producida por la intercambiabilidad generalizada pasará a regir la sociedad mercantil.

– El capital, que es trabajo abstracto acoplado retroactivamente sobre sí mismo, se presentará a sí mismo como creador de valor.

No entramos a exponer las consecuencias de la explotación capitalista: la lucha de clases como verdadero motor del capitalismo, la alienación generalizada…

Sobre este proceso de mercantilización ligado a la explotación capitalista, la movilización global efectúa un nuevo proceso de reducción: la reducción semiológica u operación de marcaje. Esta operación de marcaje consiste en una nueva reducción de la ambivalencia del querer vivir: el querer vivir /fuerza de trabajo es ahora fijado como centro de relaciones, y se le asigna un significado. Esta determinación o marcaje confiere un significado al querer vivir que deja así de ser ambivalente. El querer vivir adquiere un significado para los otros, o lo que es igual, marcado por el capital se transforma en marca comercial. Así nada escapa al capital que lo marca todo con su huella y, antes que nada, a cada uno de nosotros. En la época global «Yo soy» significa «yo soy mi propia marca (comercial)». Me identifico con ella, me apropio de ella, y gracias a ella, me diferencio de los otros. Mi objetivo será su crecimiento y expansión. De la explotación a la movilización significa pues pasar:

– Del producto (la reducción a cosa) a la marca comercial grabada en el cuerpo, a la reducción total y absoluta de la ambivalencia del querer vivir porque la marca no deja ya ningún «resto» fuera de la marca.

– Del capital como creador de valor al capital como creador de significado o sentido.

Nos inscribimos en la movilización global en tanto que individuos o centro de relaciones. Más exactamente, lo que habría que afirmar es que la auténtica unidad de movilización es el individuo en tanto que conciencia. La conciencia es el Yo construido en un proceso reflexivo de elecciones tomadas una tras otra. Por eso el Yo es un Yo múltiple, discontinuo y flexible, que vive su vida como la acumulación de un

conjunto de acontecimientos vitales cuyo balance determina su éxito o fracaso. El Yo, la conciencia, es la marca comercial que soy. En definitiva, construyo (y poseo) mi conciencia como construyo (y poseo) una marca. Porque la marca no pertenece al mundo del comercio sino al de la comunicación. Mi conciencia se constituye en mi marca, y las marcas —que transmiten no tanto aspectos materiales como inmateriales y subjetivos— compiten entre sí. Por eso el esquema oferta/demanda es aquí obsoleto. La marca está obligada a significar y a reafirmar su existencia, o de lo contrario, desaparece.

Para que la marca funcione realmente tiene que mostrarse. Por eso la conciencia, en la medida que es la unidad de movilización, tiene que exteriorizarse. En la espacialización de la conciencia actúa el proceso de reducción semiológica. El Yo, en tanto que unidad de movilización, tendrá que ser una conciencia espacializada, es decir, plegada al flujo sin fin de palabras, cuerpos y cosas que le atraviesan. El Yo no se posee a sí mismo porque no existe ninguna interioridad. La interioridad es totalmente exterior: es mi marca. La temporalidad ha dejado de ser —como era tradicional en el discurso filosófico— la pura interioridad del Yo. La conciencia, al espacializarse, es despojada de sus atributos más personales, para hundirse en una lógica homogeneizante. Todo se compra y todo se vende ciertamente, pero la movilización global está un paso más allá. La movilización global es guerra, la guerra por ser marca, o sea, por significar algo para otro, y poder acumular significado en forma de dinero. La movilización global es la competencia sin piedad entre marcas mediadas por el dinero. Si Hobbes afirmaba que «el hombre es un lobo para el otro hombre», hoy diríamos que el hombre es una marca para el otro hombre. Los libros empresariales de autoayuda pregonan cínicamente consignas como «no necesitamos reglas sino valores». Más allá de la primera sorpresa, la frase dice muy bien lo que el capital persigue. La marca es el único valor y acrecentarla es el objetivo.

La movilización global es, pues, guerra, la guerra por ser marca. El resultado será el gran teatro del mundo. Este teatro está constituido a partir de tres teatros parciales. El teatro de emprendedores. Son los protagonistas, son los Yo con marca. Dueños de un capital social rico en redes,

en asimetrías informativas, un capital, en fin, que asegura su vida garantizándoles la movilidad, esto es, la capacidad de participar en el diseño y gestión de proyectos. El teatro de marionetas. Son aquellos cuya pobreza de capital social, de contactos y de experiencias, condena a una precariedad sometida al ritmo de la hipoteca. No son una auténtica marca, tan sólo son una marca variable. El teatro de sombras. Son los otros, los desconectados, las vidas sin rostro, sin suerte, sin papeles: el residuo. Los Yo sin marca. Los Yo que jamás llegarán a ser su propia marca.

La movilización global que (re)produce esta realidad obvia se confunde con la vida y hablar de biopoder resulta totalmente insuficiente. No nos encontramos ante una forma de ejercicio del poder. Es mucho más. La vida ocupa ahora el lugar del mercado en la organización de la sociedad. Con la expresión «mano invisible» A. Smith intentaba explicar cómo un individuo a pesar de perseguir su propio beneficio, acababa favoreciendo a toda la sociedad. Ahora la «mano invisible» es la vida. En la movilización global, lo que el poder efectúa para dominar la vida es lo que la propia vida realiza por ella misma. O lo que es igual: la circularidad del vivir —el hecho de que el querer vivir es decisión siempre dentro del propio querer vivir— coincide con la circularidad de la producción, que es producción de la producción. No existen grietas, y es difícil romper la circularidad entre vida y política. Pero el resultado más importante al que llegamos es que la conciencia ha sido conquistada. El Yo, la conciencia espacializada en tanto que unidad de movilización, ha sido convertida en una marca (capitalista). Cuando la conciencia es una simple marca ya no se puede hablar de alienación. Este término resulta insuficiente para decir un proceso que no es de mera colonización. Lo que sucede es que el Yo en lo más íntimo es capitalismo. Nosotros somos y actuamos como una marca. No se trata de mercantilización —que sería una forma de alienación económica— puesto que la mercancía, en última instancia, sigue teniendo una relación con el valor de uso. Tampoco de alienación en un sentido más existencial. La alienación, en este caso, no es más que una autoescisión que puede llegar a ser cerrada. Cuando nuestro Yo se convierte en marca (comercial) ya no queda ningún resto fuera de ella. Ya no es posible ninguna forma de reapropiación porque no hay nada que reapropiar.

Con la movilización global triunfa la realidad capitalista y se afirma el imperialismo del sentido. El sentido —que es el sentido de lo obvio— llega a los lugares más recónditos y como el agua empapa la realidad.

VII. *La democracia: una articulación de Estado-guerra y de fascismo postmoderno*

14. *La movilización global para poder desplegarse con éxito requiere antes que nada un formalismo capaz de gestionar los conflictos que el desbocamiento del capital produce, de canalizar las expresiones del querer vivir, de neutralizar lo político… Ese formalismo es la democracia. En la época global, la democracia deja de ser una forma de gobierno para convertirse en una forma de Estado. En este sentido diremos que la democracia en la actualidad no es más que la articulación entre el Estado-guerra y el fascismo postmoderno. La crítica de la democracia debe ser reinventada. No es suficiente ni la crítica marxista ni la crítica conservadora.*

La época global pone en crisis las diferentes categorías políticas de la modernidad y, sin embargo, hay una categoría que ha permanecido incólume: la democracia. La democracia, a pesar de su total deslegitimación —no hace falta recordar los niveles de abstención ni el desprecio por los políticos profesionales— se salva siempre porque parece tener un valor en sí misma. No se sabe muy bien cuál es ese valor intrínseco, y hoy arrecian las críticas.[1] Bien es verdad que si la democracia en su historia era una práctica de dominio, también constituía un proyecto de emancipación. Ese aspecto liberador ha desaparecido completamente. Cuando se habla de radicalización de la democracia o de salvar la

---

1 Como botón de muestra véase M. Tronti, «Per la critica della democracia política» en AAVV, *Guerra e democracia*, Roma, 2005 y también G. Hermet, *El invierno de la democracia. Auge y decadencia del gobierno del pueblo,* Madrid, 2008.

política se está simplemente engañando, porque se olvida señalar este nuevo estatuto de la democracia. Democracia significa Estado democrático. Someter a crítica radical la democracia es mostrar que es un formalismo complejo que abarca desde el sistema de partidos a las leyes de extranjería, pasando por las nuevas ordenanzas cívicas.

La democracia se ha acercado a menudo a la noción de mercado. El primer intento fue realizado por Schumpeter mediante su teoría del caudillaje competitivo. Lo que hizo este economista fue extender la competencia a la esfera política, con lo que el papel político ejercido por los ciudadanos se agotaba en la selección de un liderazgo competente.[2] Esta interpretación económica de la democracia y todas las parecidas, se basan en establecer una analogía entre mercado y democracia. La democracia es, sencillamente, un mecanismo de mercado: los votantes son los consumidores y los políticos son los empresarios. Mises decía acertadamente, que dicho símil no es del todo exacto.[3] En cambio hoy, cuando el capitalismo coincide con la realidad, estamos más allá de la comparación. Ya no se trata más de una analogía sino de una realidad efectiva, puesto que la democracia ha sido incluida dentro del mercado. Más exactamente: la democracia (realmente existente) ha sido subsumida en el mercado, y el mercado en la movilización total de la vida.

Afirmar que tanto la democracia como el mercado quedan subsumidos en la movilización global significa que el *homo oeconomicus* coincide con el *homo democraticus*. Para Tronti la figura que corresponde a este nuevo hombre es la del «burgués masa»,[4] a semejanza del «obrero masa» del que hablaba el operaismo. Esta designación se enmarca en la

---

2 J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia,* T. II, Barcelona. 1996, p. 341. «Entonces lo definiremos así: método democrático es aquél sistema institucional en el que, para llegar a las decisiones políticas, los individuos adquieren poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo».

3 «En las democracias sólo los votos depositados a favor del candidato triunfante gozan de efectiva trascendencia política. Los votos minoritarios carecen de influjo. En el mercado, por el contrario, ningún voto es vano», *op. cit.*

4 M. Tronti, *op. cit.*

hipótesis de una progresiva disolución del Estado democrático en la sociedad burguesa. Si no se acepta esta tendencia evolutiva —y después de lo que llevamos dicho acerca de la movilización global aparece bastante claro— es más conveniente el uso de la palabra «individuo». Del mercado a la democracia, la movilización global moviliza al individuo con sus identidades contingentes (trabajador, ciudadano…) organizadas alrededor del querer vivir en tanto que instinto de supervivencia. A pesar de ello, el neoliberalismo e incluso el discurso político socialdemócrata, se empeña en seguir distinguiendo al consumidor y al ciudadano, al mercado y la democracia. A lo más que se llega es a plantear una complementariedad entre democracia y mercado.[5] Es absolutamente necesario salvar la democracia para poder legitimar la sociedad de mercado, como si la democracia constituyera la última coartada para la justificación de un sistema que se sabe necesariamente productor de desigualdades. La palabra «democracia» es el talismán con el que incluso se pretenden pacificar los conflictos, por eso se exporta mediante guerras que se dicen a sí mismas humanitarias.

La democracia que se quiere salvar ya no existe. Mosca, Pareto, los teóricos conservadores defensores de las élites dirigentes, llevaron a cabo una crítica demoledora de la democracia como forma de gobierno. Ambos coincidían en destacar la existencia de un grupo minoritario de la sociedad que se encargaba de dirigirla. Esta «clase política» o «élite» se distanciaba y escapaba al control de la mayoría. Como consecuencia de ello, la democracia se reducía a ser únicamente un método para la selección y la renovación de los grupos dirigentes. Desde esta perspectiva, las masas sólo podían jugar un papel subalterno. Esta crítica de la democracia que anticipaba la formulación de Schumpeter, es insuficiente porque es todavía formal. Se necesita una crítica de la democracia que apunte a su propio contenido.

5 J.P. Fitoussi, *La democracia y el mercado,* Barcelona, 2004, p. 19: «El mercado y la democracia se muestran, contrariamente al pensamiento mayoritario, como complementarios antes que incompatibles, dado que el sistema económico proporciona un incremento de adhesión al sistema político, y la democracia, al reducir la incertidumbre económica, hace que los resultados de la economía de mercado sean asumibles».

Pues bien, esta crítica radical puede ya efectuarse porque: 1) la democracia se ha realizado plenamente como Estado democrático; 2) la crítica no tiene que proponer una alternativa y puede llegar hasta el fondo. En resumen, la crítica de la democracia realmente existente es la crítica, no a una forma de gobierno, sino al Estado democrático en sí mismo. Se trata por tanto de analizar el Estado democrático, o lo que es igual, de sacar a la luz la articulación interna de la propia democracia. Seguiremos dos caminos. En primer lugar, partiremos de la crítica a la democracia liberal realizada por C. Schmitt. En segundo lugar, estudiaremos los procesos concretos que atraviesan en la actualidad al Estado democrático. Ambos caminos —histórico-conceptual y sociológico—, porque conducen al mismo resultado, se refuerzan mutuamente.

Es conocido que C. Schmitt critica y se opone al parlamentarismo. Pero lo que en seguida hay que afirmar es que esta crítica no apunta tanto a la forma de gobierno como al sistema político en sí mismo. Lo que C. Schmitt critica es la democracia representativa o pluralista. Para él, la democracia liberal es autocontradictoria, ya que entre democracia y liberalismo no existe complementariedad sino oposición.[6] De aquí se puede concluir que es un contrasentido hablar de una democracia pluralista. La democracia —definida como «la identidad entre gobernantes y gobernados»— implica homogeneidad, y la homogeneidad debe ser construida aunque sea eliminando lo heterogéneo. Dejando de lado otras argumentaciones que abundan en el mismo sentido, la solución de C. Schmitt pasa por defender una democracia plebiscitaria. Únicamente una dictadura soberana, que se apoya en el poder constituyente del pueblo, puede superar la contradicción interna de la democracia pluralista ya que en última instancia, democracia y dictadura no son términos inconciliables. Evidentemente, la solución del jurista alemán es

6 C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, 1990, p. 12. «Es preciso separar ambos, democracia y liberalismo, a fin de comprender la heterogénea construcción que constituye la moderna democracia de masas. Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual».

rechazada por todos los demócratas. Se aceptan sus críticas a la democracia liberal como un aviso de los peligros que la acechan, pero se niega su propuesta decisionista. Los más osados afirman que «lejos de lamentar esta tensión [entre democracia y liberalismo, entre igualdad y libertad] debiéramos agradecerla y considerarla como algo a defender, no a eliminar».[7] Si aceptamos que en la actualidad, el tránsito de la democracia como «forma de gobierno» al «Estado democrático» no es un simple enfoque teórico, sino que se ha efectuado en la realidad, entonces hay también que admitir que la contradicción interna persiste si bien desplazada. En otras palabras, la contradicción interna de la democracia liberal ni se ha resuelto completamente como quería C. Schmitt ni queda abierta como una «indeterminación radical» tal como le gusta decir a C. Lefort. El individualismo liberal en tanto que lógica pluralista significa (re)producción de las diferencias, y el nombre más adecuado es el de fascismo postmoderno. La homogeneidad democrática en tanto que lógica de la identidad es la imposición de un fundamento, y el nombre más adecuado es el de Estado-guerra. Con lo que podemos afirmar que la «democracia realmente existente» es la articulación del Estado-guerra y del fascismo postmoderno. En esta articulación, compleja y siempre concreta, persiste reformulada la contradicción interna que C. Schmitt supo ver.

Una de las cuestiones más debatidas de la actual globalización, y en la que la mayor parte de autores coinciden, es la crisis del Estado-nación. Es un hecho que los mercados financieros han pasado a regular las propias dinámicas de desarrollo, hasta tal punto que incluso se habla de que los «mercados» pueden votar a favor o en contra de una determinada política de gobierno. Los Estados habrían perdido, pues, su poder de regulación, como los ciudadanos habrían perdido, a su vez, la capacidad de poner y cambiar gobiernos. Habría triunfado una especie de «electorado económico global», que no sería más que el correlato —bajo la forma de sujeto ficticio— del proceso de desbocamiento del capital. Se avanzaría así hacia una red global de «conexiones espaciales

---

7 C. Mouffe, *El retorno de lo político,* Barcelona, 1999, p. 181.

e interdependencias funcionales»,[8] casi se podría hablar del nacimiento de una nueva forma de soberanía. Pero ¿y si la espacialidad que tenemos ante nosotros no pudiese ser encerrada dentro de una unidad? O de otra manera, ¿y si al capital global no le correspondiera ninguna soberanía global, no pudiendo por tanto ser confinado en el Uno? La globalización rompe el marco nacional y, a la vez, lo afirma. Surgen Estados-región más homogéneos y competitivos. Los gobiernos defienden un «patriotismo económico». Proliferan los nuevos Estados como forma de gestionar —por parte de las grandes potencias— los conflictos locales. Emerge, en definitiva, una espacialidad reticular compleja que, sin embargo, opera binariamente: integrando/excluyendo. Esta espacialidad, por lo que se refiere a su dimensión política, se organiza en torno a dos procesos que tienden a superponerse: 1) Una reestatalización del gobierno cuyo resultado es el Estado-guerra. 2) Una desgubernamentalización del Estado cuyo resultado es el fascismo postmoderno.

La reestatalización del gobierno se produce para hacer frente a la conflictividad caótica que se extiende como efecto de la propia globalización neoliberal. La explosión de las desigualdades entre el Norte y el Sur, la violencia en la periferias de las ciudades… todo parece indicar que la globalización, en tanto que operación abstracta, es portadora de una esencial incertidumbre. Es como si la inmediatez entre la proximidad y la distancia produjera una ingobernabilidad inmanente al propio mundo. El Estado-guerra surge para hacer frente a esta situación que el desbocamiento del capital origina. No se puede afirmar que el Estado-guerra nazca con el atentado del 11-S del 2001. Con todo, sí que es cierto que el atentado de Nueva York constituye el desencadenante de esta reestatalización. Tras el 11-S la política de Estado puesta en marcha por el gobierno americano tendrá como objetivo desplegar una «guerra contra el terrorismo». Para entender lo que verdaderamente se ha producido hay que dejar en un segundo plano la dinámica militarista, y fijarse en el hecho central: la política se ha convertido en guerra. Para el Estado-guerra la política, porque se organiza en

8 D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi,* Roma, 2005, p. 4.

torno a la dualidad amigo/enemigo, es necesariamente guerra. No hay que confundir el Estado-guerra con el estado de excepción ni el simple ejercicio de la represión. El Estado-guerra es un dispositivo capitalista de producción de orden por cuanto canaliza la violencia asociada al desbocamiento del capital. En tanto que dispositivo es una máquina de simplificación y de muerte.

La desgubernamentalización del Estado está encaminada también a gestionar la conflictividad consecuencia de la acumulación del capital, y consiste en la disolución del Estado democrático en una pluralidad de tecnologías sociales que reconducen el querer vivir. Esta (auto)movilización de la vida se efectúa gracias a una multiplicidad de organizaciones (gubernamentales y no gubernamentales) que tienen funciones reguladoras en los campos más diversos. Estamos en pleno fascismo postmoderno. Si el Estado-guerra suponía un ejercicio heterónomo del poder, el fascismo postmoderno se construye sobre la autonomía de los propios individuos.

15. *El Estado-guerra es un dispositivo capitalista de producción de orden en un triple sentido: como dispositivo de interpretación de la realidad; como dispositivo de sobredeterminación de las relaciones; como dispositivo de enmascaramiento de la realidad. El 11-S es la fecha simbólica de su aparición, aunque el Estado-guerra no se reduce al Estado americano. La desvalorización del Estado-nación significa su renacimiento como Estado-guerra.*

Decir que el Estado-guerra surge significa afirmar que se autoproduce. Habría que hablar de autocreación, en el sentido de que nada le preexiste ontológicamente y, por tanto, políticamente. El Estado-guerra no se deduce, no necesita justificarse… se autopone: se pone a sí mismo en su necesidad intrínseca. Para él, la política es guerra. Si Hobbes defendía el Estado como aquel organismo que, a cambio de hacernos perder libertad, nos sacaba de una situación de enfrentamientos y de guerra, ahora es al revés. El Estado-guerra surge, y tiene como finalidad primera, hacer la guerra. Pero hacer la guerra, es antes que nada, interpretar la realidad, hacer transparente los acontecimientos con el fin de

no quedar en una posición pasiva y expectante. El modo de hacerlo será mediante el ataque preventivo o ataque anticipatorio que es la pieza central de la nueva estrategia de defensa. Si toda interpretación ejerce una violencia sobre la realidad, en este caso la violencia es verdaderamente real. Gracias al ataque preventivo, el Estado-guerra disuelve la opacidad de la crisis, visibiliza cuál es su adversario, y da una salida a la crisis. Pero la interpretación de la realidad así efectuada, tiene además otra consecuencia importante: el Estado-guerra se pone como fundamento de la propia realidad. Cuando el orden ya no tiene una instancia trascendente que lo justifique (Dios, el Emperador, un Mundo trascendente…), cuando el orden ya no puede ser fundamentado y por eso debe ser vaciado de contenido y hecho formal, entonces el Estado-guerra aparece como su único fundamento. Como el fundamento de una realidad que coincide con el capitalismo. Ante la crisis de fundamentos postmoderna que se prolonga en la época global, el Estado-guerra aparece como la respuesta. El Estado-guerra, queriendo rehabilitar el pensamiento estratégico, se pone como el único y verdadero fundamento del orden.

La realidad capitalista en la que vivimos se caracteriza por el aumento y diversificación de los actores presentes, por la interconexión y multiplicación de los conflictos, y por la imposibilidad de contener el conflicto en el interior de una dialéctica. La violencia caótica (agujeros negros, insumisiones, enfrentamientos, etc.) se extiende. O lo que es igual: la guerra se extiende porque se sale de sus propios límites (que son la dualidad amigo/enemigo) hasta abarcarlo todo. La guerra como el capital también se desboca.[9] De aquí que la solución militar clásica basada en la correlación de fuerzas militares sea totalmente insuficiente.[10] Esa conflictividad caótica sólo puede ser reconducida mediante una organización heterogénea (no exclusivamente militar). Por eso el Estado-guerra no puede ser meramente un Estado militar o un Estado policía, ya que supondría encaminarse a un fracaso absoluto.

9 En un día (el 19 de agosto del 2008) se pudieron contabilizar las siguientes acciones de «guerra» contra: un centro de reclutamiento en Argelia, un hospital en Pakistán, un control de carretera en Turquía, una base americana y otra francesa en Afganistán.

10 Sólo hace falta pensar en la guerra de Irak o en Afganistán.

El Estado-guerra tiene que ser un dispositivo de sobredeterminación de las relaciones, es decir, un dispositivo capaz de reconducir toda relación a relación de sentido, de poder o de explotación. La manera de llevarlo a cabo consistirá en imponer una «política de la relación» que salve el momento de la decisión y neutralice lo político. No la política, evidentemente, que es guerra. Pero eso es autocontradictorio. En la medida en que el Estado-guerra sobredetermina las relaciones existentes se puede afirmar que (re)produce el mundo. El Estado-guerra crea su propio mundo. El mundo en que habitamos. Un mundo sin espacio ni tiempo. Más exactamente: un mundo formado por un espacio de lugares (vulnerables) y un tiempo no histórico que es el de la decisión del poder. En último término, se podría decir que el Estado-guerra captura la guerra para sí, la pone a funcionar a su favor. Entonces, y sólo entonces, puede crear su mundo.[11]

Tenemos el Estado-guerra y el mundo, su mundo. Para poder efectuar las operaciones que están detrás (la interpretación y la sobredeterminación), el Estado-guerra tiene que ser también un dispositivo de enmascaramiento, es decir, tiene que disponer de los filtros convenientes. El Estado-guerra requiere un filtro para esconder lo que proviene de los límites de su mundo (porque no existe un Afuera) y un filtro para esconder su propia fragmentación interna (la existencia de estrategias distintas de reorganización del mundo: más política, más militar, etc.). El dispositivo de enmascaramiento consistirá fundamentalmente en la producción de un gran relato unificador: «Occidente frente al Mal» (antes el Mal era la URSS, ahora es el terrorismo). Occidente viene reivindicado como un conjunto de valores comunes: libre mercado, propiedad privada, antiestatalismo, individualismo, etc., que se trata de impulsar. Este gran relato —que se quiere antinihilista cuando la marcha del Estado-guerra es completamente nihilista porque es un proceso de indiferenciación— culmina en un contrato social. Este contrato, que es el que está detrás del Estado-guerra, establece la igualdad (paradójica) entre seguridad y libertad.

---

11 Por esa razón la consigna clave —y también la más interesante— del movimiento contra la guerra de Irak fue «¿cuál es tu guerra?». Esta pregunta tenía la capacidad de abrir el camino a una posición que no era simplemente pacifista.

16. *El Estado-guerra es la forma Estado del fascismo postmoderno. O dicho de una manera más directa, el Estado-guerra es únicamente una de las caras de la democracia en tanto que forma de dominio. La otra cara es el fascismo postmoderno. El fascismo postmoderno consiste en la disolución del Estado democrático en una pluralidad de tecnologías sociales que reconducen el querer vivir. El fascismo postmoderno es sobre todo un régimen de gobierno para inducir comportamientos.*

El fascismo postmoderno se construye sobre la autonomía de los mismos individuos. Como tal es una forma de gobierno basado en la (auto)gestión de la propia autonomía. Por esa razón, no hay que confundir el fascismo postmoderno con la mera normalización. Hemos dejado atrás las formas de dominio propias de las sociedades disciplinarias, aunque evidentemente éstas no desaparecen a pesar de la crisis que las atraviesa. El fascismo postmoderno nos construye como sujetos autónomos, es decir, como sujetos que se adhieren libremente a sus creencias, que viven los estilos de vida que escogen, y que además creen (creemos) disponer de nuestra propia vida. Somos sujetos libres sujetados, sujetados a lo que libremente elegimos.

El fascismo postmoderno es una forma de ejercicio del poder que se pone más allá de la dualidad control/autocontrol, porque constituye una trama de poder que se confunde con la vida. El fascismo postmoderno permite algo extraordinario: que la vida misma sea la auténtica forma de dominio, que la propia vida sea nuestra cárcel. Eso significa, en la práctica, que tanto las categorías de la filosofía existencialista (libertad, proyecto, emociones…) como las categorías de las filosofías de la diferencia (diferencia, Otro, cultura…) se conviertan en función de orden.

– La libertad, en el fascismo postmoderno, constituye un modo de sujeción. Mediante la libre elección somos encadenados a la forma sujeto.

– El proyecto es, por su parte, la manera cómo nos inscribimos en la movilización. La autorrealización, la búsqueda de sí mismo, tienen una función absolutamente integradora.

– Las emociones son gestionadas y reconducidas. Se impulsa un sentimentalismo generalizado en un mundo en el que sólo hay víctimas, ya que las figuras políticas (opresor/oprimido, etc.) desaparecen.

– Se anula la diferencia aunque se pretende salvarla. El fascismo postmoderno esteriliza al Otro, evacúa el conflicto del espacio público, y neutraliza lo político.

El fascismo postmoderno gobierna haciendo de la misma vida una cárcel. Su modo de funcionamiento es mediante consignas e imágenes que promueven una permanente (auto)movilización. Pero las unidades de movilización no son el hombre-masa del fascismo clásico sino el hombre portador de su propia diferencia. Las diferencias son reconocidas con el fin de emplearlas como cohesionadoras del orden social.

El fascismo postmoderno es aparentemente la apoteosis de la diferencia, cuando en realidad es el consenso más fuerte y opresivo. Pero su presentación jamás es política sino cultural. Pretende ser un gobierno antipolítico que apela a la convivencia de las distintas formas culturales que existen en la metrópoli. Por eso es moralizador, y frente a la política que divide, defiende la unión en la diferencia. Ahora bien, esa diferencia ha sido completamente limada de aristas políticas. Los enfrentamiento que se producen, los problemas que emergen, son reconducidos a una simple cuestión de gustos, a opiniones personales, todas con derecho a existir. Desaparece la confrontación en la medida en que no hay espacio político, sino tan solo una esfera pública hecha de opiniones. La opinión o el experto, no hay otra opción. Las tertulias de la radio o de la televisión responden al mismo planteamiento, y extienden en la sociedad ese vaciamiento del discurso. No hay otra manera de hablar. Por otro lado, lo público y lo privado se funden haciendo de la opinión un relato íntimo. Entonces la despolitización alcanza su expresión máxima.

Esta reconducción del discurso dentro del mundo de la opinión se acompaña de la generalización del entretenimiento como formato de presentación. La falsa «muerte de

las ideologías» ha abierto el camino al entretenimiento como formato natural y único de la experiencia. Es el modelo de la televisión. El entretenimiento se extiende a los campos de conocimiento y a las actividades más diversas. Tres son las reglas de la televisión: 1) No se presuponen requisitos previos (conocimientos, saberes...). 2) No se debe provocar perplejidad (lo que implicaría un esfuerzo de comprensión, motivaría un recuerdo...). 3) Se debe evitar la explicación ya que aburre y cansa. Cuando todo se lee, se ve o se interpreta bajo la clave del entretenimiento, ya no se necesita la censura. En el marco que abre el entretenimiento cualquier cosa se hace irrelevante, se degrada, se confunde... No hace falta recordar que el entretenimiento tiene como primer objetivo infantilizar.

El mundo de la opinión mediatiza el discurso, el entretenimiento conforma la experiencia. El resultado es que todo se puede decir pero no sirve para nada. No hay que olvidar, sin embargo, que el fascismo postmoderno no deja de ser fascismo. Pero lo es a su modo. En este sentido, su cara más visible es el discurso del civismo o, más en general, el ciudadanismo. Este discurso se impone por su obviedad: ¿quién va a oponerse a la convivencia colectiva? El ciudadano, el buen ciudadano es el que colabora y sigue al pie de la letra las consignas. «No hay que orinar en la calle»; «no hay que poner carteles o pancartas porque ensucian el espacio público», etc. Las ordenanzas cívicas gestionan los comportamientos abarcando todo el ámbito de la vida social y lo hacen como una especie de infrapenalidad que llega donde el gran Derecho no alcanzaba. Su efecto principal es neutralizar lo político puesto que trata administrativamente, mediante multas, cualquier infracción. Esa igualación de todo acto —siempre es una infracción a las normas de convivencia— despolitiza radicalmente el espacio público. En cambio, el discurso de la construcción cívica del ciudadano se quiere enteramente político. Y en cierta medida lo es ya que, en el fondo, es una defensa de la democracia, si bien en lugar de producir una conciencia política lo que quiere producir es una conducta ciudadana.

El cara a cara con lo insoportable desaparece. Todo pasa dentro de un laboratorio que es convenientemente gestionado. El fascismo postmoderno da sentido a nuestras vidas y crea un simulacro de sociedad.

> Se habría conformado con una cárcel. Terminar como un preso, eso era una meta en la vida. Pero era una jaula. El ruido del mundo penetraba señorial e indiferente, como en su casa, a través de las rejas. El preso estaba realmente libre, podía participar en todo, nada de lo que ocurría fuera se le escapaba. Podría haber abandonado la jaula, las barras mantenían entre sí una distancia de un metro. Ni siquiera estaba preso.
>
> Kafka

17. *El Estado-guerra es un dispositivo capitalista de producción de orden. El fascismo postmoderno es una máquina de movilización. Pero no son los elementos preexistentes de una dualidad, sino que se construyen en la misma articulación. Por eso la democracia que es su articulación, es siempre concreta, y a la vez, problemática.*

La articulación entre el Estado-guerra y el fascismo postmoderno es problemática porque:

– El Estado-guerra posee una lógica interna implacable: el enemigo debe aislarse y eliminarse. Su característica es la coherencia. Su acción se basa en la propaganda. Es homogeneizador.

– El fascismo postmoderno posee una lógica interna informe y no-coherente. Su acción se basa en la comunicación. Es productor de diferencias.

– El Estado-guerra tiene elementos del fascismo clásico: un Jefe soberano, un pueblo, la muerte como gestión de la vida. La unidad de movilización es el hombre masa «amenazado» por el terrorismo.

– El fascismo postmoderno es una forma de poder informe, disuelto en lo social. La unidad de movilización es, en cambio, el hombre con su autonomía y en tanto portador de un proyecto.

– El Estado-guerra remite a un mundo uno. A una realidad unívoca sin tiempo ni espacio. Aplasta la multirrealidad.

– El fascismo postmoderno remite a un mundo múltiple con una multiplicidad de tiempos y un espacio estallado. Incrementa la multirrealidad.

– El Estado-guerra emplea el miedo para sujetar. Politiza, a su pesar, todo lo que toca.

– El fascismo postmoderno emplea la esperanza para sujetar. Despolitiza y hace difícil construir cualquier forma de antagonismo.

– El Estado-guerra comporta una lógica vertical.

– El fascismo postmoderno comporta una lógica horizontal.

La democracia es —cada democracia en concreto— una combinación de Estado-guerra y de fascismo postmoderno. Ambos son lo Mismo, pero esta mismidad es problemática y debe reconstuirse permanentemente. Cuando los mismos defensores de la democracia liberal afirman que «No se puede concebir ningún régimen que, en cierto sentido, no sea oligárquico; la esencia misma de la política es que las decisiones sean tomadas no por, sino para la colectividad»,[12] la crítica de la democracia debe ser completamente reformulada. Si la democracia es la articulación de dos prácticas diferentes, de dos lógicas contrapuestas, su crítica no puede ser más que el intento de separar ambas lógicas. Atacar la democracia es romper su articulación interna.[13] Después de lo dicho parece bastante claro que empeñarse en oponer la democracia (o sus variantes cosmopolitas) al neoliberalismo es un camino sin salida.[14] Se trata de una posición política ingenua o directamente cínica. En cierta manera Marcuse tenía razón cuando sostenía que el Estado totalitario y autoritario es el final obligado de los presupuestos liberales.[15] Lo que nosotros añadimos es que la

---

12 R. Aron, *Démocratie et totalitarisme,* París, 1995, p. 131.

13 Los intentos de reproponer un concepto de democracia «subversiva» como hace por ejemplo J. Rancière, *La haine de la démocratie* (París, 2005) están, por desgracia, fuera de lugar y de tiempo.

14 Las citas pueden ser muchas. Por ejemplo, U. Beck.

15 H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965,* Turín, 1969.

democracia —el Estado democrático, la articulación de Estado-guerra y fascismo postmoderno— es el formalismo que mejor sirve al desbocamiento del capital. En definitiva, la democracia es el instrumento que permite una gestión capitalista de la multirrealidad.

VIII. *El poder terapéutico*

18. *La democracia es el formalismo (Estado-guerra y fascismo postmoderno) que canaliza la movilización global. Pero ese formalismo no es suficiente por sí mismo y requiere la cooperación de lo que propiamente —y respetando su significado jurídico— llamaríamos una aseguradora. La aseguradora privatiza nuestra vida y la liga a un contrato: vivir no será vivir sino poder disponer de una vida concedida. Este contrato que se confunde con la vida es el contrato terapéutico y la aseguradora, que es la forma de poder que está detrás, tiene como es lógico el nombre de poder terapéutico.*

Con la movilización global ha tenido lugar un giro epistemológico: el paso de lo objetivo a lo subjetivo. El capital ha dejado de pilotar la lucha de clases —nos referimos al uso capitalista de la lucha obrera en función del propio desarrollo capitalista— para encargarse de construirnos en tanto que sujetos de la movilización. Sujetos sujetados de múltiples maneras, si bien siempre atravesados por el «ser precario», lo que hace que todas las acepciones formen parte de esta movilización global que sostienen y empujan. Pero este nuevo modo de individuación requería un cambio en el ejercicio del poder. El poder tenía que hacerse poder terapéutico. Esta forma de poder tiene como objetivo imponer la persistencia del «ser precario». El ser precario tiene que persistir porque comporta un tipo de vulnerabilidad que produce el máximo de beneficios para el capital. Desde esta perspectiva, el poder terapéutico actuará con el fin de adaptar el querer vivir a la realidad y, a la vez, para inutilizar políticamente todo tipo de malestar social que se pueda producir.

Imponer la persistencia del «ser precario» significa, por encima de todo, que el querer vivir no huya del «ser precario» y no hay huida cuando se está atado a la-vida-que-se-tiene. En este sentido, el poder terapéutico se muestra verdaderamente como tal: actúa sobre el individuo haciendo que la vida se confunda con una terapia. Dicho de otra manera, el poder terapéutico hace que vivamos la vida en función de la vida misma. Por esa razón se puede afirmar que el poder terapéutico nos «(im)pone la vida». O sea: 1) «nos impone» tener una vida; 2) «nos pone» la vida a nuestra disposición. Y, no hay que olvidarlo, éstas no son más que las dos condiciones que configuran el sujeto de la movilización: producirse como vida privada. Ahora se evidencia que el nombre de poder terapéutico no tiene tanto que ver con una simple y evidente proliferación de las disciplinas «psi», como con la posibilidad de una estrategia general de individuación en la época global.

El poder terapéutico nos (im)pone la vida para que el «ser precario» persista y, de esta manera, nos clava en la realidad. Aunque esa vida concedida sea una vida privada e insostenible, en crisis permanente y con el mínimo de vida para poder seguir trabajando. Con el fin de que no podamos aprehendernos como la vida rota que somos, empleará las estrategias más diversas: la exorcización del vacío (infantilización, entretenimiento, etc.), la intensificación del presente, la insecurización mediante el flujo imparable de imágenes y música…

Desde esta nueva perspectiva, no es que la vida sea puesta a trabajar es que la vida misma deja de ser un dato objetivo para convertirse en algo subjetivo: vivir es «trabajar» nuestra propia vida, o dicho más claramente, vivir es gestionar nuestra propia vida. Se ha dicho muchas veces que el trabajo era la mejor terapia para tener controlados a los enfermos mentales, especialmente a los más violentos.[1] Pues bien, hoy habría que

---

1 «Coged a un furioso, introducidlo en una celda, destrozará todos los obstáculos y se abandonará a las más ciegas embestidas de furor. Ahora contempladlo acarreando tierra: empuja la carretilla con una actividad desbordante, y regresa con la misma petulancia a buscar un nuevo fardo que debe igualmente acarrear: es verdad que grita, que jura a la vez que conduce la carretilla… Pero su exaltación delirante no hace más que activar su energía muscular que se encauza en beneficio del propio trabajo». S. Pinel, *Traité complet du régime donataire des aliénés*, París, 1836.

afirmar que la vida misma es esa terapia. Una terapia de control y de dominio. Aunque pueda parecer inusitado, el efecto represivo que jugaba la obligación del trabajo se reformula como obligación de «tener una vida». Ahora se entiende plenamente la afirmación que hacíamos al principio del libro: hoy la vida es el campo de batalla. La vida, en este sentido, no consiste más que en una actividad privada cuya finalidad es producir una vida privada. No somos más que vidas (privatizadas) movilizadas para reproducir esta realidad hecha una con el capitalismo. Esta movilización global reserva un destino diferente a cada vida. A unas las convierte en vidas hipotecadas, a otras en residuales, a otras en emprendedoras de sí mismas. El resultado es, sin embargo, común por cuanto en todas ellas el estado que prima es el del «estar solo».

El poder terapéutico actúa como una auténtica aseguradora. En el Diccionario de la Real Academia Española encontramos los siguientes significados de la palabra «asegurar»: fijar sólidamente; poner en condiciones de no poder huir o defenderse; tranquilizar, infundir confianza; preservar, resguardar de daño; «dar firmeza o seguridad en hipoteca o prenda que haga cierto el cumplimiento de una obligación». Todos ellos son válidos, pero nos interesa especialmente la acepción jurídica. El poder terapéutico es la aseguradora de la movilización global por cuanto extiende el contrato terapéutico a toda la sociedad. Este contrato adopta la forma de un contrato hipotecario: vivir será pagar «la deuda de vida» que se contrae por tener una vida a nuestra disposición. En definitiva, «tener una vida» y no simplemente vivir, se paga. Por esa razón, nuestra vida se convierte en una vida hipotecada. A su vez el poder terapéutico al ofrecernos una vida hipotecada corre con el riesgo de que no nos conformemos con ello, y que en vez de gestionar nuestra vida queramos hacer de ella un acto de sabotaje. El concepto de «aseguradora» funciona en ambos sentidos.

Vivir es «tener una vida», contraer una deuda de vida que nos hace culpables. No en vano en alemán la palabra deuda *(schuld)* significa a la vez deuda y culpa como bien sabía Nietzsche. Somos culpables de tener una vida que debemos, lo que genera una interioridad, verdadero espacio del miedo. Sobre ese Yo-dependiente y miedoso se construirá

la unidad de movilización. El poder terapéutico es la aseguradora de la movilización global en la medida que coadyuva a la acción del formalismo democrático. Esta colaboración es especialmente destacable en relación con la actuación del fascismo postmoderno. Por un lado, ayuda a la constitución de la unidad de movilización tal como hemos dicho, por otro lado, multiplica los efectos de despolitización propios del fascismo postmoderno. El poder terapéutico borra al enemigo. El poder se viste como terapeuta y el oprimido se transforma en enfermo. El terapeuta da seguridad y es el propio enfermo el que busca esa seguridad. El poder terapéutico reabsorbe las frustraciones que podrían desencadenar una rebelión. En última instancia, el contrato terapéutico hace de mí el único responsable de lo que me pasa. La individualización privatizadora que el fascismo postmoderno realiza se radicaliza y se torna contra el propio individuo. Yo soy el único responsable de mis fracasos porque no sé gestionar la vida de la que dispongo. Nunca se había estado tan cerca de la servidumbre voluntaria de la que hablaba La Boétie. El esclavo ama las cadenas. El enfermo, que somos todos, ama a su terapeuta porque sólo él puede salvarle.

El poder terapéutico interviene sobre la polaridad vivir/sobrevivir reformulándola completamente. Desde las posiciones críticas se oponía vivir a sobrevivir. Se decía que en esta sociedad capitalista sólo podemos sobrevivir, cuando lo que se trata es de vivir. En última instancia, se defendía la vida contra la muerte. Se afirmaba que «la vida» era la solución política buscada. Para nosotros, en cambio, la vida —más exactamente vivir— es el auténtico problema. La oposición vida/muerte no nos sirve cuando nos enfrentamos al poder terapéutico ya que, en la medida que tiene algunas características de un poder pastoral, quiere nuestra salvación. La existencia del poder terapéutico plantea con inusitada fuerza la necesidad de determinar cuál es la relación entre política y terapia.

Cuando hablamos de política todos sabemos a qué nos referimos. Si hablamos de terapia también sabemos de qué estamos hablando. La política es la actividad que, en principio, sirve para organizar la sociedad. La terapia, a su vez, es una práctica que tiene que ver con la curación de alguna

enfermedad. Pero cuando decimos «Política y Terapia», cuando ponemos la política *y* la terapia en relación todo se complica. Por un lado, significa que el poder se hace poder terapéutico en la medida que nos impone tener una vida. Vivir es cargar con una vida que tenemos que gestionar, convertir en proyecto. Vivir, en definitiva, es trabajar la propia vida para que pueda inserirse en la movilización global y no quede así excluida. Por otro lado, toda verdadera politización comporta una transformación interna que nos acerca a una cierta curación. Hoy politizarse no es tener conciencia de clase sino una autotransformación que nos hace ser más libres y con menos miedo. Politizarse tiene por tanto algo de terapéutico. Cuando afirmamos: «No podremos cambiar el mundo pero sí podemos cambiar nuestras vidas». ¿No se acerca mucho la práctica política a una cierta terapia? Este resultado tiene mucho de autocontradictorio y es inaceptable, por cuanto la «forma» terapia implica la existencia de un experto y, en definitiva, una relación jerárquica. Entonces habría que pensar una política-terapia que se libere de la terapia misma. Pero ¿es eso posible?

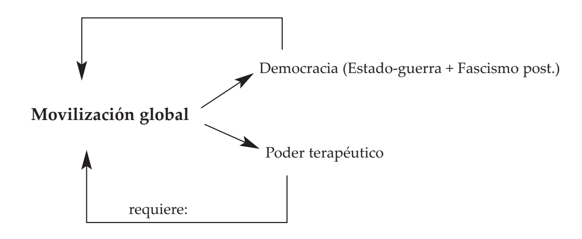
El discurso humanitario que ignora las figuras políticas del opresor y del oprimido, que sólo ve víctimas ya sea de catástrofes naturales o de guerras, es una de las expresiones más acabadas del poder terapéutico.

El poder terapéutico no es ajeno a las instituciones disciplinarias, sino que las modifica y las lleva a su terreno. El contrato terapéutico en ellas se materializa realmente en un documento, y el carcelero se confunde con el terapeuta. Se pintan las paredes de colores, los internos participan en innumerables talleres de lo más diverso, los mismos presos se cachean entre ellos…[2] La vida en la cárcel es la ejemplificación más exacta de lo que es la vida como cárcel. Es, simplemente, su forma paroxística. La terapeutización de las instituciones disciplinarias será seguramente la manera que tiene el poder de intervenir en su crisis. Pero no significa en

2 Véase D. Malventi y A. Garreau, «Curar y reinsertar», *Espai en blanc*, núm. 3-4, 2008.

absoluto su desaparición. El poder terapéutico, para poder aparecer verdaderamente como lo que no es, necesita coexistir siempre con el Estado penal.

La democracia y el poder terapéutico son las instancias que permiten la movilización global. Más en concreto, la democracia posibilita y legitima la movilización global. El poder terapéutico, por su parte, también la posibilita y la legitima aunque no del mismo modo. Ambos retroactúan sobre la movilización global, en una especie de causalidad circular.



IX. *La nueva cuestión social: el malestar*

19. *La movilización global tritura nuestras vidas produciendo malestar. Las enfermedades del vacío (depresión, ansiedad, anorexia…) se extienden, aunque también el sufrimiento asociado directamente al hambre o a la muerte. La miseria de la abundancia coexiste con la abundancia de la miseria. El malestar (social) puede constituir la nueva cuestión social. Sólo tiene que politizarse. Más exactamente: la politización del malestar es la prueba y, a la vez, el momento de constitución de la nueva cuestión social que corresponde a la época global.*

Los efectos que la movilización global genera sobre sus sujetos — sobre los sujetos sujetados a ella — son numerosos y nuevos. Basta ver el cambio en el tipo de enfermedades ligadas al trabajo. En la actualidad, las enfermedades más numerosas tienen que ver con alguna forma de malestar psíquico. No en vano el 70 % de las bajas laborales de larga duración son trastornos mentales.[1] La imposición del «ser precario» se manifiesta en las llamadas enfermedades del vacío: depresión, insomnio, ansiedad… Son las nuevas enfermedades propias de una sociedad en la que la norma ya no se basa en la culpabilidad sino en la responsabilidad. Una sociedad que ha enterrado la autonomía obrera, y la ha sustituido por la autonomía del Yo, es decir, por las continuas

1 Entrevista a R. García-Macià «experta en los daños que causa el trabajo». Publicada en el magazine de *La Vanguardia* del 30 de septiembre del 2007.

llamadas a que seamos autónomos y responsables. A este sufrimiento que podríamos englobar bajo el rótulo de «miseria de la abundancia», hay que añadirle, indefectiblemente, la propia «abundancia de la miseria» que bajo las caras más tradicionales (hambre y muerte) se extiende en las ciudades ghetto globales y en las periferias de las grandes ciudades. La movilización global, que hace coexistir la miseria de la abundancia y la abundancia de la miseria, tritura nuestras vidas.

Que nuestra vida es triturada quiere decir que la movilización global produce auténtico malestar y sufrimiento. No se trata de que seamos expropiados de nuestra vida (aunque evidentemente no somos dueños de ella) sino de que la vida misma es simplemente aniquilada: reducida a nada. Mediante la generalización de la impotencia y de la indiferencia, nuestra vida es separada del querer vivir, lo que implica que la vida pierde toda fuente de valor. Nuestra vida movilizada es una vida sin valor, intercambiable, desechable. El valor de la vida lo da solamente un relato que todos tenemos que hacer nuestro: «Tienes que ser tu propia marca».[2] Este relato dice, a la vez, el valor y la ausencia de valor. Movilizarse es quedar encerrado dentro de los límites de mi propia vida que yo me esfuerzo por hacer. La vida movilizada carece pues de sentido, aunque ciertamente tenga un significado. Un significado por cuanto los otros me ven como una marca, así como yo a ellos.

La movilización global no tiene delante suyo una vida sino un individuo al que se le exigen unas determinadas disposiciones para permitirle salir a flote. La capacidad de iniciativa, el compromiso personal, incluso alguna forma de rebeldía… son las competencias que la realidad pide. La vida, para poder formar parte activa de la movilización global, tiene que perder todo espesor existencial. Tiene que abandonar la simplicidad que existe en toda vida verdadera y plena, para hacerse complicada, es decir, para hacerse neurótica. La vida movilizada es una vida vaciada de sentido.

2 «Cada uno tiene que liderar su propio proyecto». Declaraciones de la Consellera de Treball de la Generalitat de Catalunya. *Especial Empleo* de *La Vanguardia,* 19 de octubre de 2008.

Habermas, en la primera entrevista que concedió después de 40 años, a la pregunta por el sentido de la vida respondió: «La filosofía no es ya capaz de dar una respuesta de validez general».[3] En el fondo, el filósofo funcionario tenía razón. El problema del sentido de la vida es un problema político. A pesar de todo, el camino no es fácil porque hoy sabemos muy bien que la solución política y la existencial no coinciden.

> El hecho se produjo ayer a las 7:15 en una escuela de la localidad de Carmen de Patagones (Argentina), donde un alumno que había concurrido con una pistola 9 milímetros de su padre (guardacostas de la Prefectura) abrió fuego contra sus compañeros de clase y tres de ellos murieron en el acto. Un alumno de otro curso dijo al diario *El Clarín* de Buenos Aires: «Eran las 7:30 y, de pronto, escuchamos fuertes gritos y salimos del aula. En el pasillo, había tres chicas tiradas en el piso con balazos en el estómago». Otros compañeros dijeron que Rafael, de 15 años, no habló mientras disparaba los trece proyectiles. Algunos se escondieron debajo de los pupitres. En su pupitre habría grabado con un estilete «la vida no tiene sentido». [29 de Septiembre del 2004]

Más que nunca el problema del sentido de la vida es un problema político. El odio debe ser dirigido contra la vida que es la que nos somete. Jamás contra el otro que es como yo.

La movilización global implica un sometimiento, pero ese sometimiento descansa en un miedo al vacío. Ya Pascal había denunciado que el hombre es incapaz de permanecer encerrado sin hacer nada.[4] Mejor movilizados que solos con nosotros mismos, mejor ocupados que inactivos… La movilización global posee un fundamento antropológico que juega a su favor. Lo que ocurre es que la propia movilización produce más y más vacío. Mediante el consumo este vacío será llenado de cosas. Por esa razón, el vacío en la época global es un vacío lleno que ha perdido toda dimensión trágica. La relación con el vacío ya no constituye una palanca liberadora. Antes tiene que ser vaciado.

---

3 Entrevista con J. Habermas, «Ojalá Estados Unidos tenga éxito en Iraq», *La Vanguardia,* 4 de noviembre de 2003.

4 «El aburrimiento. Nada es más insoportable para el hombre que estar en pleno reposo, sin pasiones, sin preocupaciones, sin entretenimientos, sin aplicación. Entonces siente su nada…». B. Pascal, *Pensées*, París, 1962, p. 274.

Pero el acto de comprar, lo que se conoce más precisamente como *shopping*, es el único momento vacío al que tenemos acceso. De aquí que para muchos ese momento de vacío total —de ruptura respecto la mediocridad cotidiana— se viva como un tiempo de liberación. El «debes gozar» que es la consigna que el psicoanálisis hace coincidir con la exaltación del consumo encierra, paradójicamente, tanto una liberación perversa como la misma fuente de malestar.

Estar dentro de la movilización global significa necesariamente tener que elegir. Elegir continuamente. Esa elección libre —libre simplemente porque existe una declaración que proclama nuestra libertad[5]— nos encadena. El malestar no surge porque toda elección sea en el fondo frustrante, sino por el hecho de estar atados a esta vida que construimos eligiendo.

Existe un espectro de malestares que el propio movimiento de la movilización global oculta. Pero de las grietas de la realidad salen gritos. Salen los gritos del querer vivir. Son gritos de rabia. ¿Es una ilusión creer que todos los malestares son en verdad uno solo, que efectivamente existe una nueva cuestión social?

La antigua «cuestión social» remitía a la triada explotación/revolución industrial/autoemancipación obrera.[6] «Cuestión social» era la palabra neutra políticamente empleada para calificar la explotación capitalista. De aquí que aún siendo sinónimo de conflicto de intereses, el discurso de la solidaridad y de la paz social que vehiculaba la sociología intentase reconducirlos. Con Marx, en cambio, el sufrimiento social toma la palabra. Sobre dicho sufrimiento Marx construye un proyecto político de cambio radical que tiene como sujeto activo al mismo sujeto sufriente. Para la clase trabajadora su

5 J-L. Beauvois, *Tratado de la servidumbre liberal,* Madrid, 2008.

6 «La cuestión social aparece con la llegada de la República, cuando la aplicación —por primera vez— del sufragio universal muestra el contraste entre la soberanía política igual para todos y la trágica inferioridad de la condición civil de algunos, aquéllos que acaban de acceder a una capacidad política a partir del estado de casi sometimiento económico en el que se encuentran». J. Donzelot, *L'invention du social,* París, 1994, p. 67.

sufrimiento se hace intolerable porque puede existir una sociedad en la que éste deje de existir. La politización del sufrimiento hace de la cuestión social la gran amenaza que debe ser neutralizada.

El malestar (social) puede ser la nueva «cuestión social». La nueva «cuestión social» remite a la siguiente tríada: movilización global/revolución de las nuevas tecnologías (información y comunicación)/subversión. El malestar social es un «estar mal» debido a la movilización global. Es frecuente equiparar «tener problemas» con malestar. Detrás de las luchas obreras existían muchas causas (la intensificación del trabajo, los despidos, los bajos salarios…) pero no puede afirmarse que una de ellas fuera el malestar. No tener trabajo, no tener dinero, etc., puede generar muchas emociones y experiencias, pero no necesariamente malestar. El malestar social sale de dentro y se encuentra con un afuera; no es una simple interiorización. La dificultad para identificar y expresar el malestar social reside en que es difícil definir y/o delimitar el malestar social, ya que aparentemente es paradójico conectar dos términos que usualmente se asocian a la experiencia privada (malestar) y a la esfera pública (social).

Ese malestar social ¿genera conflictos? Ciertamente hay conflictos: desde las enfermedades del vacío hasta las rebeliones en la periferia. Que en la multirrealidad se dan conflictos es algo bastante claro. Hay que diferenciarlos, sin embargo, de lo que serían los «restos» del antiguo conflicto de clase que ciertamente todavía subsiste. Si empleamos la palabra «subsistir» es para indicar que dichos conflictos nacidos en la fábrica están ligados a una clase obrera, que es cada vez más una ilusión ontológica. La pregunta no es, pues, si hay conflictos —lo que está fuera de toda duda— sino ¿constituyen verdaderamente una nueva cuestión social? La respuesta tradicional es en términos de visibilidad. «Los conflictos han de verse para que sean reales. Tiene poco sentido hablar de grietas en las estructuras sociales si no sale ruido alguno de ellas».[7] Podemos describir con precisión minuciosa el espectro del malestar social que comporta la movilización global,

7 R. Dahrendorf, *El conflicto social moderno*, Barcelona, 1990, p. 189.

pero lo que perseguimos es: ¿cómo convertirlo en la nueva cuestión social? Más exactamente: ¿cómo convertir el malestar en la nueva cuestión social cuando estamos en una época postpolítica —la multirrealidad y el espacio-tiempo global son esencialmente despolitizadores— lo que nos obliga a redefinir lo que entendemos por politización? En todo caso, es claro que sólo la politización efectiva del malestar social podrá constituirlo en la cuestión social propia de la época global.

20. *La época global es una época postpolítica porque en ella la acción política transformadora queda neutralizada. Nos encontramos ante un* impasse *que nos obliga a pensar de nuevo qué es lo político, qué significa politizarse. Porque la vida es el campo de batalla, la politización en la actualidad tiene que arrancar de la vida entendida como la propia existencia. Pero a diferencia de antes, la politización no va a consistir en añadir una nueva dimensión a la realidad —que es ya de por sí una multirrealidad— sino justamente en sustraer dimensiones. Sustraer dimensiones es desocupar antes que nada el «ser precario». La politización de la existencia coincide con la politización del propio malestar entendido como un momento en la génesis y estallido del malestar social.*

Con la época global entran en crisis las categorías de la política moderna. Pero no se han cumplido los augurios que anunciaba la tesis del «fin de la política». Esta tesis, que tenía en la pregonada «muerte de las ideologías» su complemento, preveía un escenario de relativismo y tolerancia. Ha sido precisamente al contrario, en la época global la política adopta sus formas más arcaicas. Actualmente la política es, sobre todo, exclusión, chantaje y guerra. Dicho brevemente, la política ha retornado como:

1. Política de la exclusión. La gestión de la exclusión (es decir, de los «residuos» producidos por la propia sociedad) se ha convertido en una tarea fundamental de la política, y la amenaza de exclusión — la muerte social — constituye el horizonte de dicha política.

2. Política de la crisis. La crisis es manejada políticamente bajo la forma del doble chantaje que suponen el paro y el trabajo. La política de la crisis es esencial para reconstruir la obligación al trabajo que se había perdido como consecuencia del ciclo de luchas de los años setenta.

3. Política de la guerra. La guerra adquiere una importancia básica como modo de sujeción y de dominio. El Estado-guerra surge para reducir la complejidad del mundo a partir de una política que es guerra.

Pero no hay que confundirse. «El retorno de la política» bajo sus formas más arcaicas (exclusión, chantaje y guerra) no implica un paso atrás hacia un escenario ya conocido de la lucha de clases, como si con el actual capitalismo desbocado y extremo volviéramos a los orígenes del capitalismo más salvaje. No, no es así. «El retorno de la política» nos aboca a una nueva época cuyo mejor calificativo es, paradójicamente, el de postpolítica.

Que la época global es una época postpolítica lo confirma diariamente el hecho de que la politización tradicional sobre la base de la distinción izquierda/derecha no funcione, que no nazca ningún ciclo de luchas a partir de una conflictividad directamente ligada a la dualidad capital/trabajo. Las luchas son principalmente defensivas o identitarias. Ante la guerra, la crisis y la exclusión como armas del capital no se producen realmente movimientos sociales ofensivos. Frente al Estado-guerra y la invasión de Irak bien es verdad que salieron millones de personas a la calle, pero estas manifestaciones se acabaron tan rápidamente como empezaron, y la guerra sigue… Por no hablar del efecto aniquilador de la crisis con sus deslocalizaciones, su precarización generalizada, etc. Una respuesta colectiva y sostenida en el tiempo frente a la exclusión es, por lo demás, inimaginable. Eso es la condición postpolítica. Esa ausencia de politización y, a la vez, una sensación extendida de que los procesos de la realidad son inevitables.

Cuando empleamos el término «postpolítico» lo hacemos en un sentido muy preciso. La época global es postpolítica porque en ella la acción política transformadora queda

neutralizada. No se trata de que la idea de utopía esté en crisis, o de que los antiguos ideales se hayan hundido… lo que no dejaría de ser una simple constatación fenoménica. Se trata de que la intervención política que propone una transformación social ha sido anulada. Dicho en otras palabras, postpolítica significa que en el plano de la acción política no hay alternativa a la modernización capitalista, es decir, a la globalización. ¿Por qué en la época global queda neutralizada la acción política transformadora? Porque estamos metidos en el interior de un *impasse*. Este *impasse* —que es la verdad que define la época como postpolítica— tiene una cara objetiva: lo que es políticamente factible no cambiará nada y las acciones que podrían traer consigo cambios realmente significativos son políticamente impensables. Y una cara subjetiva: hay un corte entre el destino personal y el destino colectivo. Es difícil imaginar una vinculación práctica y no sólo abstracta entre ellos. Los efectos de este *impasse* postpolítico son conocidos.

1. Estrechamiento del ámbito de lo político. Hay poca diferencia entre izquierda y derecha. Más allá del juego de simulacro gobierno/oposición existe un consenso básico que configura una verdadera política de Estado en torno a las grandes cuestiones. Además, el discurso político se adapta al lenguaje mediático, con todo lo que tiene de personalización y simplificación del mensaje.

2. Sensación de inutilidad de la política. La democracia se afirma —no por sí misma— sino por comparación como el mejor de los sistemas de gobierno político. No existe un más allá. Ni crítica posible. Hacer política se reduce cada vez más a la administración del orden existente y eso significa, en definitiva, gestionar dinero. La corrupción se hace estructural. La corrupción de estar ligada a la «historia sucia» del capitalismo pasa a formar parte intrínseca de las instituciones democráticas.

3. Disolución progresiva de lo común. Porque el destino personal no se vincula de ninguna manera con el destino colectivo, cada uno sólo debe resolver sus propios problemas. Problemas que son sistémicos se viven y tratan de solucionar

como problemas individuales, lo que genera un sentimiento de impotencia, y extiende una actitud de indiferencia respecto al otro. El espacio público desaparece y en su lugar surgen los distintos públicos que los dispositivos de poder crean.

No es de extrañar, pues, que abordar qué es la condición postpolítica y cómo hacerle frente constituya hoy uno de los objetivos principales de todos aquéllos que no se conforman con lo que hay. Existen, por lo menos, tres posiciones diferentes. La primera posición retoma y critica «el fin de la política» —que en última instancia se identificaría con la postpolítica— para reproponer la política en sí misma, o una especie de lógica democrática igualitaria que contempla el conflicto como central. Defensores de la reconstrucción de esta política «pura» serían Rancière,[8] Mouffe, Laclau, Balibar… La segunda posición considera que nuestra época es postpolítica por cuanto la esfera de la economía se ha naturalizado completamente. Su defensor más conocido es S. Zizek. Para él, la politización de las diferencias, lo que muy bien llama las luchas identitarias del multiculturalismo postmoderno (homosexuales, minorías étnicas…), responden a demandas de la clase media alta, pero en absoluto deberían entrar en un programa de izquierda.[9] Consecuente con ello defiende una nueva politización de la economía que permita poner un límite a la libertad del capital. La tercera posición sería la de la izquierda clásica marxista en sus distintas versiones. Postpolítica significaría en este caso simplemente victoria de la derecha, por lo que la época postpolítica sería reconducida al escenario ya conocido de la lucha de clases. La tarea se simplifica entonces puesto que se trata sencillamente de coger fuerzas —agrupar cuántos más aliados mejor en torno al proletariado— para frenar la ofensiva

8 «La esencia de la política reside en los modos de subjetivación disensuales que manifiestan la diferencia de la sociedad en ella misma... El consenso es la reducción de la política a la policía. Es el fin de la política, es decir, no la consumación de sus fines sino simplemente el retorno del estado normal de las cosas que es la de su no-existencia». J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, 1998, p. 184 [ed. cast.: *En los bordes de lo político,* Buenos Aires, 2006].

9 S. Zizek, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con G. Daly*, 2006, Madrid, p. 138.

capitalista. El problema es que a pesar de los llamamientos a la acción ésta no acaba de funcionar. Pensamos que estas tres posiciones políticas no son capaces de analizar verdaderamente la condición postpolítica que en la actualidad nos define. Creemos que su error reside en ver la condición postpolítica como una condición de la política en sí misma, en vez de comprenderla como una condición de la propia realidad y de nuestra inserción en ella.

La condición postpolítica como condición propia de nuestra realidad significa que es en el plano de la vida —plano entendido como ámbito— en el que la movilización se despliega y en el que tiene lugar el cierre que la obviedad efectúa. La vida se construye así —y somos nosotros mismos quienes la construimos— como nuestra cárcel. Por eso la politización tiene que arrancar de la propia vida. Las tres vías de politización que hemos considerado (la politización de la política, la politización de la economía, y la politización de la lucha de clases) no consiguen abrir ninguna vía porque son incapaces de morder la realidad. Constatando la inviabilidad de estas propuestas se ha tendido recientemente a privilegiar el plano de la cultura.[10] Pero privilegiar el ámbito de la cultura es seguir aplastando la multirrealidad. En la práctica supone pasar del conflicto de intereses al conflicto identitario. Y este enfoque que podríamos denominar «culturalista» bloquea totalmente el camino de una posible politización. Las únicas luchas pensables serán aquéllas que se desplieguen en el interior del Derecho, o sea, como defensa de los derechos. La cultura no es, pues, una vía de politización. Tenemos que partir de la politización de la vida, lo que significa que si la vida es nuestra cárcel, también es el campo de batalla. Cuando la vida es nuestra cárcel porque vivir se confunde con esta movilización permanente que reproduce esta realidad obvia, entonces la vida misma es de donde puede arrancar un proceso de

---

10 «Tenemos, pues, necesidad de un *nuevo paradigma*; no podemos volver al paradigma político, fundamentalmente porque los problemas *culturales* han adquirido tal importancia que el pensamiento social debe organizarse en torno a ellos… Hay que aceptar como punto de partida del análisis esta destrucción de todas las categorías "sociales", desde las clases y movimientos sociales hasta las instituciones o "agentes de socialización"». A. Touraine, *Un nuevo paradigma*, Barcelona, 2005, p. 13.

liberación. En otras palabras, para combatir la realidad hay que politizar la vida, y politizar la vida significa politizar la propia existencia. La politización de la existencia no consiste, sin embargo, en elevar los intereses particulares a universales. Politizar nuestra existencia es arrancar de nuestro estar-mal y nuestro estar-mal está en el origen del malestar social.

Por hallarnos en una época postpolítica, la politización de la existencia que asume el contenido político del malestar requiere pensar de nuevo el concepto de politización. Politizar la existencia no consiste en añadir una dimensión más a la realidad —que ya es multirrealidad— sino en agujerear la realidad y con ella la obviedad que la acompaña. El cambio que implica la época postpolítica es fundamental. Antes la politización consistía en oponer otra vida (más intensa, más auténtica…) a la vida cotidiana que era sinónimo de muerte y pasividad. Ahora la politización —la politización de la existencia— es más bien sustracción. Politizarse es sustraerse al destino impuesto por la movilización global, desocupar el «ser precario» que se nos impone. Lo que se puede decir también de otra manera: politizar la existencia es mantener una relación afirmativa con el propio malestar. Es conveniente, sin embargo, precisar mejor qué significa esta relación afirmativa. La politización de la existencia es la politización del malestar propio bajo el horizonte del malestar social.

21. *Encarar la politización del malestar implica la necesidad de introducir un giro subjetivo, pero ese giro subjetivo hacia lo personal debe retornar a lo colectivo. Aprehender el malestar social pasa primero por aprehender mi propio malestar, por descubrirme como un individuo «afectado» por la vida. Después tengo que dejar atrás mi malestar para acceder al malestar social. El malestar social es una ausencia que insiste completamente ininteligible para la política usual. Y, sin embargo, es a buen seguro la nueva cuestión social.*

La condición de posibilidad para comprender el malestar social es que yo llegue a comprender verdaderamente mi propio malestar. Mi malestar es un estar-mal conmigo mismo, con el mundo… y saberlo. Este mal-estar lo sufro cuando constato la pobreza de mi experiencia vital.

W. Benjamin decía que los que volvían del frente en la I Guerra Mundial no tenían nada que contar, que sus experiencias eran totalmente reducidas.[11] A mí me sucede algo parecido en tanto que habitante de la metrópoli. Estoy hundido en una gregaria soledad, pasear se convierte en ir de compras, la felicidad y la libertad están más separadas que nunca… Por todo ello, yo también puedo decir que mi malestar es el resultado de la pobreza de mi(s) experiencia(s). Ahora bien, experimentar la pobreza de la(s) experiencia(s) es antes que nada experimentar la experiencia de la pobreza, o sea, de la ausencia. Tomando la famosa frase de A. Breton se podría reformular así: mi malestar es que, día a día, hago la experiencia del vacío, de que «la vida está en otro lugar». Pero yo sé que no existe este otro lugar. Sólo sé que esa vida que vivo no es la que quiere mi querer vivir. Mi propio malestar es el malestar social. No soy una víctima de la vida porque rechazo este estatuto con todo lo que significa.[12] Sí soy, en cambio, un afectado por la vida puesto que esta vida hipostatizada y carcelaria daña mi querer vivir. Soy un afectado de la vida. Somos afectados de la vida.

El retorno de lo subjetivo-personal a lo colectivo-impersonal requiere volver a plantear el malestar (social) como la nueva cuestión social. La antigua «cuestión social» organizada en torno a la clase obrera se presencializaba en toda la sociedad. En la fábrica o en el barrio era fácil ver las manifestaciones del conflicto obrero En cambio, la nueva «cuestión social» no se hace presente de la misma manera. En la multirrealidad la nueva «cuestión social» no es directamente visible. Afirmar de algo que no puede verse no significa obligatoriamente invisibilidad. No-(poder)-verse remite a la «ausencia de una presencia que insiste». En este sentido, son múltiples los modos de darse ese aparecer: mostrarse, y en el mismo momento, ocultarse; mostrarse con interrupciones; imposibilidad de que la particularidad se universalice… En la «ausencia de una presencia que insiste» está funcionando

11 W. Benjamin, *Discursos interrumpidos* I, Madrid, 1998, p. 168.

12 El rechazo de la figura de víctima y, por consiguiente del victimismo, es la fuerza que reside en la experiencia contada en el libro *Red ciudadana tras el 11-M*, Madrid, 2008, firmado como Desde dentro.

una tensión que es la que existe entre el «aún no» y el «ya no». Pues bien, esa conflictividad nueva que tiene la forma de «la ausencia de una presencia que insiste» es a lo que llamamos malestar social. Vivimos esta tensión que nos atraviesa como un estar-mal. Cerramos la apertura, apagamos la tensión que nos atraviesa y constituye, cuando lo reconducimos a la forma sujeto o a la forma objeto. En el primer caso, tendríamos una filosofía activista que necesariamente conduce a una teleología. En el segundo caso, estaríamos ante una filosofía quietista que difícilmente puede desplegarse.

Aristóteles afirmaba que el ser se dice de muchas maneras pero siempre en relación a un mismo fundamento: la sustancia. Del mismo modo podemos sostener: el malestar social se dice muchas maneras pero siempre en relación a un mismo fundamento que es el querer vivir. O lo que es igual, el malestar social tiene muchas manifestaciones distintas de darse, pero todas ellas remiten a la imposibilidad de vivir. En definitiva, la «nueva cuestión social» es el malestar del querer vivir, el estar mal del que quiere vivir y no puede. Cuando hablamos de malestar no nos referimos por tanto a la angustia de la condición humana que existiría desde Adán y Eva. El malestar del que hablamos es nuestro malestar ahora. Y su origen reside en la imposibilidad de expresar una resistencia común y liberadora ante la realidad que nos oprime.

Podemos explicar mejor porqué el ser del malestar social puede caracterizarse como la «ausencia de una presencia que insiste». El malestar del querer vivir es esencialmente político pero no se deja aprehender por la política tradicional. Se escapa al pensamiento político y a la práctica política. Y lo hace porque la política maneja necesariamente el código presencia/ausencia para poder llevar a cabo su función cognitiva. La política se impone imponiendo la legibilidad de lo social. El malestar del querer vivir huye ante dicha categorización. Lo que para nada significa que sea inefable. Únicamente que el discurso político clásico, al emplear un código reductor y un vector tiempo acumulativo, es incapaz de aprehenderlo. Y, sin embargo, el malestar social es el anillo débil de la cadena. Por eso decimos que constituye la nueva cuestión social. Pero también, por esta razón, nos obliga a inventar un lenguaje que pueda dar cuenta de él. La forma

ya no nos sirve. El proletariado era el alma de la historia moderna que daba forma a la vida. Esta forma, este gesto, ya no nos sirven. En la multirrealidad no existe un gesto único que pueda englobar —dar sentido y coherencia— al malestar social. Esa imposibilidad no hay que recibirla como un fracaso sino como una bendición. A buen seguro, los diferentes malestares no podrán sumarse simplemente entre sí. Sin embargo, esta irreductibilidad del malestar social que hace del malestar algo mío —y exclusivamente mío— ¿no es justamente la garantía de que jamás podrá ser integrado, de su insuperabilidad frente a la acción reconductora del poder?

El malestar es siempre mi propio malestar y, a la vez, la «ausencia de una presencia que insiste» que es nuestro malestar. Esta doble dimensión —personal y colectiva— deriva de la propia naturaleza del querer vivir. Y eso es así porque el querer vivir, siendo antes que nada mi propio querer vivir, no me pertenece ya que es inmanente a la relación con el otro. Cuando los grandes sujetos políticos han sido desarticulados, la única manera de sabotear la movilización global y poder atacar la realidad es partir de nosotros mismos. Hay que partir del propio querer vivir. Del malestar que es querer vivir y no poder hacerlo por estar recluido en una vida privada. Con este giro subjetivo no nos quedamos encerrados en el individuo sino que, al contrario, nos abrimos tanto a un plano personal como colectivo. Ésta es la novedad más importante que se desprende del carácter postpolítico de la época.

La nueva «cuestión social», la politización del malestar, nos obliga a ser máximamente radicales. Hay que ir a la raíz: mi/el querer vivir. El giro subjetivo con retorno a lo colectivo no dice otra cosa. Con ello los enfoques tradicionales acerca de qué es politizarse quedan completamente subvertidos.

22. *La politización de la existencia —la acción política factible en esta época postpolítica— se desdobla en dos planos separados: el subjetivo-personal y el colectivo-anónimo. El plano subjetivo-personal configura la politización como un proceso de autotransformación en el que el odio libre actúa como potencia de vaciamiento de la marca marcada. Pero esta politización es apolítica.*

La movilización global nos marca el cuerpo evidentemente en el doble sentido de la palabra: como marca grabada sobre el cuerpo y como marca comercial. Liberarse es antes que nada dejar de ser una marca, es decir, expulsar ese capitalismo que llevamos en la sangre. Pero ¿cómo dejar de ser marca, cómo subvertirla si no hay reapropiación posible? El objetivo es llegar a ser autores de nuestra propia vida, que es justamente lo que no somos cuando en tanto que marca poseemos un significado para los otros. Subvertir la marca es sabotear la movilización que nos lleva y atacar la realidad. Históricamente existen dos propuestas fundamentales: la propuesta existencialista y la propuesta situacionista. La primera reivindicaba la idea de proyecto, retomar la propia existencia en tanto que proyecto. Esta propuesta ha sido recuperada pues, en tanto que proyecto, es como nos inscribimos en la movilización total de la vida. Cada uno como capitalista de sí mismo, gestionando su vida e intentando ingresar en el mundo —tanto el precario como el inmigrante— desde la muerte social. La propuesta situacionista defendía el hedonismo: «Vivir sin tiempos muertos y disfrutar sin trabas», vivir todo aquí y ahora. Pero el hedonismo ha sido completamente integrado y recuperado por el poder.

Subvertir la marca no puede ser el juego de la transgresión, el paroxismo de las máscaras. Hoy la disposición lúdica —cuando la aventura es vendida directamente en los parques temáticos— no es liberadora. Hay que jugar contra lo que se opone al juego, pero entonces, se juega a no jugar. En la subversión de la marca no queda nada de autocomplacencia sino mucha desesperación.

Subvertir la marca es hacer del propio querer vivir un desafío. Sólo el querer vivir que no tiene miedo, el querer vivir que se hace desafío es el que verdaderamente sabotea la realidad de la movilización global. Por lo que al final la cuestión crucial es: ¿cómo expulsar el miedo del querer vivir? La respuesta es de nuevo el odio libre que, en tanto que potencia de vaciamiento que es, me libera del miedo. Porque al estar el camino de la conciencia bloqueado, sólo queda hacer que el cuerpo estalle al encontrar esta vida insoportable. Sabemos ya que el que odia su vida puede llegar a cambiarla. Esto quiere decir que si la vida es lo que nos sujeta a lo que somos, si la vida se ha convertido en el auténtico modo de sujeción y de dominio, la única manera de liberarnos es

odiarla hasta estar dispuesto a perderla. El odio libre a la vida —libre porque yo lo escojo y libre también porque no está sujeto al objeto de odio— me vacía de miedo. Gracias al odio a mi vida dejo de ser el que soy, es decir, el que lleva esta vida que odio. En definitiva, una marca en mí y para otro.

Vivir es quemar la vida, quemar esa vida cárcel que me sigue a donde quiera que vaya. Quemar la vida es vivir por y para una idea. Esa idea es muy concreta: hacer del querer vivir un desafío. Y eso se consigue utilizando el no-futuro como palanca, haciendo la experiencia de un nosotros, abriendo un mundo. Cuando estas condiciones no existen, el intento de desafío rompe nuestra vida. Pero una vida rota no es una vida perdida o inútil. Una vida rota se rompe desde dentro, cuando nos hacemos imposible vivir. En este sentido, somos dueños de ella. Pero es más: una vida rota es aquélla que —porque no posee ningún proyecto propio— deja de funcionar para la movilización global y por eso no encaja en la realidad. Una vida rota, en tanto que es en ella misma un acto de sabotaje, es capaz de encender la noche.

Jamás se había desplazado el campo de batalla tan al interior del hombre, ni la resistencia había alcanzado un grado tan alto de radicalidad. Ahora es el cuerpo herido, la vida rota —y porque está rota— lo que se resiste a la movilización que el poder impone.

Una vida rota no está sola. Tiene una alianza de amigos que juntos desafían a la realidad, construyendo islas de autoorganización. En este punto, el heroísmo es soportar el día a día, tener la capacidad de vaciar el vacío de cosas y llenarlo de lo común. En la actualidad, el heroísmo está desprovisto de romanticismo.

Lo que se debe hacer para sabotear la realidad es muy sencillo: hay que negarse a ser una microempresa.[13] Hay que convertirse en un interruptor de la movilización global. Interrumpir la movilización que nos lleva y encender la noche.

---

13 Recientemente la Generalitat de Catalunya ha empezado una nueva campaña cuyo eslogan no puede ser más elocuente: «Saca fuera de ti la empresa que llevas dentro». El alma ha sido sustituida por la empresa.

Encender la noche no acaba con la noche. Pero sí acaba con el miedo a la noche.

La politización es una sustracción. Politizarse es desocupar el «ser precario» hacia el hombre libre. Recordemos que la característica básica del «ser precario» consistía en su interiorización del miedo. El hombre libre es, en cambio, el que no tiene miedo. Politizarse es, pues, un proceso de autotransformación que nos hace más libres.

La politización desde el propio querer vivir es, paradójicamente, apolítica. No lleva consigo reivindicación alguna ni horizonte, está más allá de la dicotomía izquierda/derecha, arranca de la coyuntura pero la excede al imponerse como acontecimiento, y apunta al anonimato en tanto que su primacía disuelve las identidades. Para comprender cómo funciona esta politización apolítica lo mejor es ponerla en relación con la politización clásica. La politización clásica ligada a la lucha de clases se caracterizaba por ser: 1) Lineal. Empezaba y terminaba. Se iniciaba en la lucha económica (más salario, contra los ritmos de trabajo…) hasta hacerse lucha política. La discusión, en todo caso, estaba en el papel de los intelectuales, es decir, en la función del partido dirigente. 2) Finalizada. El resultado era un saber sobre la sociedad. La conciencia de clase o conciencia política se constituía como saber sobre la sociedad en tanto que totalidad y a partir del lugar (fuerza de trabajo como mercancía) que en ella se ocupaba. 3) Práctica. El medio en el que se desplegaba la conciencia política era la praxis, ese lugar en el que se realizaba la unidad de teoría y práctica, en el que el objeto se convertía en sujeto. 4) Securizante. Tener conciencia de clase daba seguridad ya que, si bien podía ser peligroso en ocasiones, la cultura obrera aparecía como un entorno protector. La nueva politización, en cambio, contradice cada una de estas características. 1) No es lineal sino absoluta, aunque paradójicamente siempre inacabada. Apunta a toda la existencia, y muchas veces, está ligada a un rechazo total de lo que hay. 2) Se olvida de la sociedad en general y, en todo caso, produce un saber de la propia subjetividad que es la que experimenta la transformación. Tampoco la dualidad amigo/enemigo es fundamental. Ocurre que dicha dualidad es difícil de establecer porque en la multirrealidad el

enemigo se desdibuja y, a la vez, se concreta demasiado. 3) No existe, por otro lado, un medio en el cual se pueda desplegar ya que esta politización surge cuando una vida es sacudida. Puede ser un acontecimiento exterior, puede ser un encuentro… 4) No es para nada securizante. Esta politización te deja en la intemperie y no te hace la vida fácil. No ofrece un horizonte de sentido, y soportar la verdad del querer vivir no es cómodo.

X. *La fuerza del anonimato*

23. *En el plano colectivo-anónimo la politización es también apolítica y transcurre por los espacios del anonimato. Éstos son las individuaciones en que se plasma esa extraña fuerza que es la fuerza del anonimato. Los espacios del anonimato se originan cuando el gesto radical interrumpe las relaciones que la movilización global teje y, poniendo entre paréntesis el tiempo, permite el espaciamiento del espacio. Para la política tradicional, su opacidad los convierte en un enigma peligroso por indescifrable. Para la teoría revolucionaria clásica, son también un problema ya que al no ser homogéneos ni pueden sumarse ni tampoco acumularse según el vector tiempo.*

Los espacios del anonimato constituyen un verdadero desafío para la propia teoría revolucionaria. El estatuto político de los espacios del anonimato (el que no sean homogéneos, el que no sean sumables…) es función y viene determinado por la propia esencia de la fuerza del anonimato. Es ella la que les confiere lo que son sus características principales: ausencia de reivindicación, articulación en torno a un gesto radical que se repite, no-futuro, politización apolítica.

La fuerza del anonimato se nos aparece cuando intentamos pensar la radicalización de la impotencia. Entonces dicha fuerza viene a nosotros. Con toda su carga disolvente y, a la vez, portadora de promesas. Con toda su ingobernabilidad.

Sentimos impotencia frente a esa movilización global que se hace con nosotros —y contra nosotros— que unifica realidad y capitalismo, que proclama que «No hay nada que

hacer». «No hay nada que hacer»[1] es una frase extraña que no se asemeja en absoluto a otras frases aparentemente parecidas: no podemos hacer nada, es imposible hacer algo… «No hay nada que hacer» es el nombre de una bifurcación que conduce a dos lugares completamente distintos: «No se puede hacer nada» y «Todo está por hacer». El primer caso no nos interesa. El segundo sí. Cuando se puede llegar a decir «No hay nada que hacer» porque realmente se ha tocado fondo y ya no queda esperanza alguna, entonces se abre una travesía del nihilismo. Entonces sí podemos afirmar que «Todo está por hacer». La travesía del nihilismo que el «No hay nada que hacer» abre no es más que la radicalización de la impotencia. Esa radicalización nos lleva a lo que Artaud denominaba el impoder. En el autor francés radicalizar la impotencia es lo mismo que hacer la experiencia del impoder. En su correspondencia con Rivière la impotencia aparece referida a la imposibilidad de pensar. El análisis de este «querer pensar pero no poder pensar» constituirá el núcleo de todo su primer escrito.[2] Esa imposibilidad se extenderá luego al propio vivir. Quiero vivir pero no consigo vivir. Si Artaud se hubiese quedado en este punto habría mostrado sencillamente la impotencia como inherente a la propia existencia. Pero Artaud introduce un giro inaudito: vivir es hacerse imposible vivir —eso nos produce más dolor y nos dificulta el vivir— pero eso es, en definitiva, vivir. En este combate que es la existencia, que es el vivir, sólo nos queda mirar cara a cara el sufrimiento que el combate produce. Más concretamente: debemos «sufrir para afirmarnos».[3] Sin entrar en mayores consideraciones podemos decir que el autor francés consigue pasar de la impotencia al impoder. Esto es, la radicalización de la impotencia es posible porque Artaud introduce una fuerza determinante: la fuerza de la asimetría vida/dolor, o sea, la afirmación del dolor hacia la

---

1 He analizado esta frase en mi libro *Horror vacui. La Travesía de la Noche del Siglo*, Madrid, 1996.

2 «Hay algo que destruye mi pensamiento... Algo furtivo que me quita las palabras que he encontrado, que disminuye mi tensión mental, que destruye progresivamente en su substancia la masa de mi pensamiento...». «Correspondance avec J.Rivière» en el libro de Artaud, *L'Ombilic des limbes*, París, 1986, p. 25.

3 *Ibidem*, T. XXII, p. 170

vida. Radicalizar la impotencia significa, en definitiva, resistir, y resistir quiere decir soportar la inmanencia del combate sin refugiarse en trascendencia alguna. Radicalizar la impotencia es hacer la experiencia del impoder: la imposibilidad de vivir como, paradójicamente, la condición de posibilidad para seguir viviendo. Radicalizar la impotencia es, pues, hacer la experiencia de un «no-poder que es un poder». La frase «No hay nada que hacer» nos ha dejado, finalmente, ante ese «no-poder que es un poder». Ahora es el momento de preguntarnos: esa fuerza asimétrica del dolor hacia la vida, ese fuego que quema y se quema,[4] ese «no-poder que es un poder» ¿no es justamente la fuerza del anonimato? Marx refiriéndose al proletariado resumía muy bien todas estas características en la frase: «No soy nada, y debería serlo todo».[5]

La fuerza del anonimato se nos presenta como un «no-poder que es un poder», de aquí que aparentemente tenga dos caras. Por un lado, el anonimato carece de fuerza. Se podría decir que cuando reina el anonimato nadie toma la decisión en sus manos. Nadie es verdaderamente dueño de su vida. Recordemos el conocido análisis del *man* (el «se» impersonal castellano) de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Anonimato significa, entonces, «nosotros somos y no somos». Pero, por otro lado, el anonimato es lo que permite ejecutar la decisión hasta el final. El anonimato tiene toda la fuerza de quienes pueden llegar a afirmar: «Nosotros somos quien somos». Heidegger es incapaz de imaginar algo parecido. Y es explicable ya que, aunque habla del *mitsein* (ser con), en realidad no puede pensar la relación con el otro y, por consiguiente, se le escapa un nosotros construido a partir de las singularidades. Si la fuerza del anonimato surge en el tránsito del «nosotros somos y no somos» al «nosotros somos quien somos» ¿dónde encontrar la fuerza del anonimato? O más exactamente: ¿quién puede hacer la experiencia de la fuerza del anonimato?

4 *Ibidem*, En Vida y muerte de Satán, el Fuego, T. VIII p. 97.
5 Marx/Engels Werke (MEW), Band1, p.391. Berlin, Dietz Verlag, 1976 [ed. cast.: *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Obras de Marx y Engels (OME), vol. 5, Barcelona, Crítica, 1978, p. 223].

La fuerza del anonimato no es algo dado sino que surge cuando justamente se hace la experiencia de la fuerza del anonimato. Ése es el enigma. Entre el nosotros y la fuerza del anonimato parece que existe una correlación originaria, tal y como se deja entrever en el/mi querer vivir. Si es así, el problema de hacer la experiencia de la fuerza del anonimato se desplaza hacia el problema de la constitución del nosotros. Sin embargo, la cuestión no se resuelve ya que ambas instancias se remiten mutuamente. El nosotros es el que hace la experiencia de la fuerza del anonimato, y en dicha experiencia se constituye el nosotros. Esta circularidad paradójica es la que debemos afrontar. Hay dos maneras de hacerlo. Entrar en ella plenamente para domeñarla. Se entra en ella de la mano del hombre anónimo.[6] Existe otra posibilidad, y es la que aquí tomaremos en consideración. Esta vía es más rápida porque nos permite encarar la cuestión de la fuerza del anonimato desde una nueva perspectiva. Se trata de introducir una nueva dimensión, un nivel lógico superior en el cual desaparece la contradicción porque la paradoja se resuelve.[7] En nuestro caso, la introducción de una nueva dimensión pasa por interrumpir la movilización global. En otras palabras: cuando se interrumpe la movilización global, simultáneamente, tiene lugar la experiencia de la fuerza del anonimato y la constitución del nosotros. En la interrupción ya no existe oposición entre ambas instancias. Pero no sólo eso. En la medida en que se produce una interrupción de la movilización global, el tiempo se suspende y es puesto entre paréntesis. Entonces el nosotros y la fuerza del anonimato se hacen espacio, se encuentran en el espacio. Así surgen los espacios del anonimato. En los espacios del anonimato se plasma la correlación originaria entre el nosotros y la fuerza del anonimato que el querer vivir anuncia y lleva en él mismo.

Los espacios del anonimato surgen cuando la movilización global se interrumpe. Cuando la movilización de la(s) vida(s) se bloquea, y tiene lugar una extraña *epojé*: el tiempo se

---

6 El hombre anónimo es una vía de entrada. Pero ocurre que esta vía no es inmediata. Hay que pasar por el querer vivir que hace de puente entre el plano individual y el colectivo. Este camino implica una genealogía de la Vida. Esa genealogía es la que he efectuado en mi libro *El infinito y la nada*.

7 Véase por ejemplo J. Ibáñez, *Del algoritmo al sujeto*, Madrid, 1985, p. 275.

pone entre paréntesis, y se forma un espaciamiento. Para que el espaciamiento se abra es necesario, pues, que un gesto radical —cuya lógica interna es la unilateralización— actúe rompiendo las relaciones que la movilización construye. Se puede afirmar, en este sentido, que todo espacio del anonimato se inaugura con un gesto radical. Pero el gesto radical aparece como un sinsentido desde la óptica del poder.[8] Ocurre, sin embargo, que dicho gesto está fuera del ámbito del sentido/no-sentido. El gesto radical no pretende oponer otro sentido a la infinidad de sentidos de la multirrealidad, sino que se afirma desde una verdad libre de sentido. Esta verdad es el querer vivir. En otras palabras, la verdad del gesto radical, y de lo que es expresión, es el querer vivir. Por esa razón, el gesto radical no lleva consigo reivindicación alguna ni horizonte y está más allá de la dicotomía izquierda/derecha. Con él comienza una travesía nihilista que puede resumirse en la frase: «Ser nadie para llegar a ser lo que podemos». En la práctica significa que «lo social» abandona la forma sujeto, se retira de ella. Este proceso de nihilización acaba en el «nosotros somos quien somos». Con la puesta entre paréntesis de la movilización global, el tiempo se retira. El espacio se hace espaciamiento. Los espacios del anonimato surgen, pues, como espaciamientos del espacio.

Los espacios del anonimato no están afuera —ya que no hay afuera de la movilización global— pero sí son una llamada a ponerse fuera. Son la intemperie donde la experimentación se hace posible. Por eso dejan tras de sí la relación entre lo propio y lo impropio. En ellos no hay nada propio que recuperar porque no hay nada que se haya desnaturalizado o perdido. La fuerza del anonimato se vincula radicalmente con el Nosotros, justamente porque la ley de lo propio queda extinguida. El espacio del anonimato es un espacio sin lugares, donde la fuerza del anonimato jamás se localiza, donde el Nos-otros se constituye en su deshacerse. ¿Qué son entonces los espacios del anonimato? Son todo y son nada. Son el ritmo repetido del gesto radical que ha interrumpido la movilización global. El ritmo de la cacerola gol-

---

8 Es absurdo quemar coches o proclamar alegremente que jamás tendremos una casa («No tendrás casa en la puta vida») que es lo que proclamaba el movimiento V de vivienda. O defender el Dinero gratis. Se trata de diferentes gestos radicales.

peada al grito de «No a la guerra», el baile que no cesa, el ritmo que disuelve las identidades (inmigrante, autóctono...). ¿Qué pasa en los espacios del anonimato? La respuesta es simple: el querer vivir se hace desafío. En el hombre anónimo, la ambivalencia del querer vivir se traduce en ambigüedad política. En el espacio del anonimato, la ambivalencia, sin llegar a perderse, es liberada y dirigida. Más exactamente: la unilateralización hace de la ambivalencia una potencia, en la medida que la dirige desde dentro. De esta manera, el querer vivir llega a identificarse con el mismo querer vivir. O lo que es igual, se hace desafío.

En la interrupción de la movilización global, el nosotros se constituye y se efectúa la experiencia del anonimato. Es entonces que «lo social» se separa de la forma sujeto. Según el tipo de vaciamiento que la unilateralización induzca, o lo que es lo mismo, según el modo de separarse de la forma sujeto, se generará una modalidad diferente de espacio del anonimato. Para comprender mejor lo anterior, hay que recordar que la movilización global es asimismo una visibilidad mediada, es decir, «una lucha para ser visto y oído, y una lucha para que otros sean vistos y oídos».[9] Esta nueva visibilidad configura las luchas sociales y políticas como «luchas por la visibilidad». Y sólo se tiene éxito en este tipo de luchas si se adopta la forma sujeto. Los espacios del anonimato —en tanto que modos de separarse de la forma sujeto— son agujeros negros puesto que no entran en el juego de la lucha por la visibilidad. En este sentido se constituyen como auténticas desfiguraciones de la realidad. Hay tres tipos de espacios del anonimato según sea su forma de hacerse presente.

– Sin identificación, que es un presencializarse exponiéndose. Ejemplo: ciertas formas de abstencionismo electoral, o votaciones especiales como después del 11-M del 2004, cuando Aznar perdió las elecciones.

– Por contraidentificación, que es un presencializarse oponiéndose. Ejemplo: ciertas huelgas que involucran toda la población como en la Argentina del 2001 con su «Que se vayan todos».

---

[9] J. B. Thompson, «La nueva visibilidad», *Papers*, núm. 78, 2005, p. 11-29.

– Por desidentificación, que es un presencializarse ocultándose. Ejemplo: los incendios de coches en las periferias de ciertas ciudades francesas. O el movimiento V de vivienda en sus primeros momentos.

Los espacios del anonimato son, en definitiva, presencializaciones o visibilizaciones no mediadas. Por eso es un error caer en una compartimentación elevada que exagera las diferencias. Aunque también lo es a la inversa, pretender una hipotética unificación. Los espacios del anonimato no son más que las diferentes formalizaciones de la fuerza del anonimato.

La fuerza del anonimato no es una fuerza corriente. Ni se identifica ni es identificadora. Anonimato proviene del griego «anónimos» que consta de la negación «an» y «onómato» que significa nombre. Anónimo, quiere decir por tanto, «sin nombre». La fuerza del anonimato es anónima porque nadie puede ponerle nombre. Y no puede hacerlo porque: 1) se desocupa el nombre cada vez; 2) se subvierte el nombre (la marca) con un falso nombre. Este carácter anónimo es, sin embargo, aún superficial ya que no es una afección de la propia fuerza. Se podría afirmar que la fuerza del anonimato es anónima porque ninguna otra fuerza la define. Hay que recordar que toda fuerza forma un par con otra fuerza. De aquí que existan dos modos de definir una fuerza: 1) en relación a otra fuerza, como lo Otro define al Mismo; 2) en relación a ella misma, y sólo después, en referencia a una segunda fuerza. La fuerza del anonimato no se define de ninguna de las dos maneras, porque no forma un par con ninguna fuerza. Y, sin embargo, no existe sola y aislada, lo que significaría su apagarse en tanto que fuerza. La fuerza del anonimato no se define, porque se autopone.

La autoposición de la fuerza del anonimato requiere, para ser efectiva, una fuerza opuesta. Esta fuerza opuesta es la fuerza de impulsión que pone en marcha la movilización global. La fuerza de impulsión está constituida por esas marcas que somos y por la propia aspiración a ser marcas. Por el movimiento de esos centros de relaciones en los que nos convertimos cada uno de nosotros. La fuerza de impulsión —que nace del doble proceso de reducción de la ambivalencia— no

es más que una forma degradada de la fuerza del anonimato. Pero la fuerza de impulsión es la que verdaderamente alimenta la movilización global. Se podría afirmar, paradójicamente, que si bien no es verdaderamente anónima, no por ello tiene nombres. No tiene nombres significa que es una forma perversa de anonimato, una forma de anonimato que trabaja para el capital. La fuerza del anonimato y la fuerza de impulsión no forman, por tanto, un par de fuerzas, no constituyen una dualidad. Es más, de hecho sólo es auténticamente una fuerza, la fuerza del anonimato. Porque el verdadero carácter de una fuerza no es expanderse, sino retraerse. El corredor que quiere vencer debe primero plegarse sobre sí, como si de un muelle se tratara. La fuerza del anonimato, justamente porque es anónima, se recoge en ella misma. Es un retorno a sí. En el anonimato vive esa reflexividad necesaria para poder abrirse hacia fuera como fuerza anónima. En cambio, la fuerza de impulsión es salida de sí, expansión que moviliza la movilización global. La fuerza del anonimato es un fondo oscuro, es *Grund*.[10] Una fuerza oscura que una vez vencida por la fuerza de impulsión —recordemos que ésta no es más que otra cara de una única fuerza— va a corroerla desde su propio interior. La fuerza del anonimato se venga clavando los espacios del anonimato, es decir, abriendo agujeros negros en la realidad que la movilización global produce. La fuerza del anonimato avanza empujando la fuerza de impulsión, y se individua en los espacios del anonimato. Con lo que bajo un nuevo aspecto, encontramos la misma relación que ya describimos entre el querer vivir y el ser.[11]

La fuerza del anonimato no remite a una ontología del exceso sino de la ambivalencia. La ambivalencia es el fondo común *(Urgrund)* de la fuerza del anonimato y de la fuerza de impulsión. En la primera, la ambivalencia está sin reducir; en la segunda, está reducida. Pero si la fuerza del anonimato es esencialmente ambivalente —porque es expresión del querer vivir, porque nada la define — ¿cómo puede llegar a

10 El término es de Schelling. Su libro *Die Weltalter* [*Las Edades del Mundo,* Madrid, 2002] está detrás de esta reflexión.

11 El querer vivir puede expandirse —y eso es vivir— porque empuja al ser. Véase mi libro *El infinito y la nada,* Barcelona, 2003.

autoponerse? Esta cuestión es clave, ya que sin esta autoposición el querer vivir no llegaría jamás a hacerse desafío en los espacios del anonimato.

El problema político fundamental con el que nos encontramos es la necesidad de analizar la estructura interna de la fuerza del anonimato, o lo que es igual, la relación entre la fuerza del anonimato y los espacios del anonimato. Porque no se trata de un dualismo del mismo tipo que el que existe entre lo virtual y lo actual. Sería tentador basarse en esta dicotomía que Deleuze ha explicado tan bien en su aplicación al acontecimiento.[12] Ocurre, sin embargo, que el planteamiento deleuziano exige que no haya comunicación entre lo actual y lo virtual. Lo que tiene una existencia virtual se actualiza, pero jamás se conectan ambas regiones. Este enfoque sirve para separar lo posible de lo virtual y explicar bien el hecho de la proliferación. Pero a nosotros no nos interesa esta cuestión. Lo que tenemos que explicar es algo muy distinto: tenemos que dar cuenta de la extraña forma de individuación de la fuerza del anonimato, cuyo resultado son los espacios del anonimato. Decimos extraña porque ni es consecuencia de una negación ni de una afirmación. Es decir, ni sigue el camino dialéctico abierto por Hegel, ni la afirmación pura de la potencia que defiende Spinoza. La individuación se produce como una determinación en relación a un fondo oscuro. Por esa razón, en los espacios del anonimato persiste la oscuridad de su fundamento. Eso sólo es posible si existe comunicación entre ambas instancias, entre la fuerza del anonimato y los espacios del anonimato. Que haya comunicación significa que en los espacios del anonimato, la ambivalencia liberada es dirigida desde dentro gracias a la unilateralización. Los espacios del anonimato siguen conectados «a la» ambivalencia y persisten «en la» ambivalencia, pero en ellos la ambivalencia puede actuar ya como potencia. Pero la potencia de la ambivalencia, justamente porque está conectada con este fondo oscuro, no puede ser constitutiva. El poder que vive en los espacios del anonimato es más bien una potencia destituyente o de disolución de la realidad.

---

12 G. Deleuze, *Logique du sens*, París, 1969 [ed. cast.: *Lógica del sentido*, Barcelona, 2002].

24. *La fuerza de la fuerza del anonimato no reside en su expandirse, sino en su volver sobre ella misma. Entonces, y justamente por eso, se hace necesario hablar de una interioridad común. La interioridad común no es, sin embargo, un espacio interior a descubrir, una verdad a desvelar. La interioridad común es tensión, el autodinamismo de lo que es inacabamiento, el formalismo del querer vivir. Por eso nuestro objetivo no debe ser desvelar la interioridad común como si de algo oculto se tratara, sino activar el formalismo. Activarlo para poder reinventarnos como seres anónimos en el interior de un nosotros.*

El análisis de la estructura de la fuerza del anonimato nos muestra que dicha fuerza persiste en los espacios del anonimato, como la causa en sus efectos. Falta, con todo, una precisión. Hemos visto que la fuerza del anonimato se recoge —y en su recogerse— se abre en los espacios del anonimato. Hemos estudiado la relación que surge entonces. Pero, en este retorno a sí, en este recogerse: ¿a qué retorna la fuerza del anonimato? ¿en qué se recoge la fuerza del anonimato? Pensamos que aquí se hace necesario introducir el concepto de interioridad común. La interioridad común es la fuerza del anonimato dirigida hacia sí misma. Si la marca (comercial) que somos en la movilización global implica pura exterioridad y exposición total, la interioridad común es, por el contrario, la opacidad resistente de lo que se esconde.

La interioridad común es una categoría problemática porque siendo lo más propio —la interioridad es mi interioridad— a la vez, es algo exterior que comparto. Este carácter paradójico hace de la interioridad común un lugar de resistencia y creatividad. En cierta medida, con este planteamiento no hacemos más que retomar, bajo nuevas condiciones históricas, la equivalencia entre fuerza del anonimato y fuerza de la espontaneidad.

Para poder pensar la interioridad común como un lugar de resistencia y creatividad, hay que empezar aclarando que la interioridad común no es un espacio interior. Agustín fue el que mejor formuló el modelo religioso que funciona en dicha interioridad: el retorno sobre mí mismo me pone ante Dios. O lo que es igual, puedo ser un Yo porque Dios es para mí un Tú. El espacio interior es un espacio del miedo y de la

humillación, porque supone admitir que mi vida sea juzgada por Dios, porque en última instancia me pone ante la alternativa salvación/hundimiento. Ciertamente la paradoja está vigente en este modelo religioso, y Kierkegaard lo expresará una y otra vez: la existencia se hunde y profundiza en ella misma —desembocando en lo más hondo de la inmanencia de la interioridad— en la trascendencia absoluta. Sin embargo, la paradoja que aquí actúa, «de la existencia a la trascendencia pasando por la decisión de ser uno mismo», no convierte la interioridad en resistencia común. En el espacio interior estoy yo, absolutamente solo, frente a Dios.

Lutero saca las consecuencias políticas de esta relación interior con la trascendencia. El espacio del miedo será el auténtico fundamento de la obediencia política ya que en el mundo no hay verdaderas autoridades. Hobbes, en cambio, sostiene que dicha relación interior es privada y despolitizada, por lo que el fundamento de la obediencia tiene que descansar en una transformación racional puramente exterior.

La relación inmanencia/trascendencia puede funcionar fuera de un espacio del miedo. Es lo que ocurre cuando el querer vivir se hace formalismo, y actúa en tanto que formalismo.

El querer vivir es siempre mío. Yo soy mi querer vivir. Y, sin embargo, el querer vivir lo comparto ya que es inmanente a la relación con el otro. De aquí que el querer vivir siendo mío, en cierto modo, me posea. Como también me posee por cuanto el querer vivir no implica generalmente una decisión (D) a mi disposición. No decido a cada instante que quiero vivir. Vivo. Por eso vivir es, simplemente, la expansión del querer vivir. En cambio, cuando el ser puede con el querer vivir — cuando el miedo o el cansancio se apoderan de nosotros —entonces el querer vivir se transforma en una decisión (D).

El querer vivir no existe aislado y suspendido en el aire. El querer vivir funciona dentro de la máquina formal de la existencia (MFE). Más exactamente, el querer vivir está formado por esa máquina y sus dos puntos de apoyo: el sí mismo y el Yo o identidad personal. El querer vivir es, en

definitiva, la tríada formada por: sí mismo-MFE-Yo. Vivir se confunde con el funcionamiento de esta tríada, con su movimiento interno. El resultado es que el querer vivir, viviendo, escribe el texto de la vida. La vida, o sea, las vidas que están en la vida.

Si llevamos a cabo un análisis fenomenológico de lo que significa vivir encontraremos que la máquina formal de la existencia (MFE) está formada por tres operadores. Son estos: 1) el operador de construcción de constelaciones (palabras-cuerpos-cosas); 2) el operador de apertura de vidas paralelas; 3) el operador de fijación de las vidas. El primer operador se encarga de abrir cada vida, es decir, una constelación de palabras, cuerpos y cosas, que permite afirmar el verbo querer vivir como conjugado. El segundo operador multiplica las vidas que pueden o no pueden ser vividas. Finalmente, el tercer operador consolida las vidas en una vida que es la mía. Lo hace fijando las constelaciones por estratificación. El querer vivir produce la(s) vida(s) como el contar produce los números. Eso es vivir.

La máquina formal de la existencia (MFE) se autoproduce como la tríada de la que ya hemos hablado. Podemos encarar la explicación a partir de las operaciones de apertura y de cierre. La máquina formal de la existencia (MFE) tiene que abrirse y lo hace por el Yo o la identidad personal. Pero sólo podrá verdaderamente abrirse a condición de cerrarse. El sí mismo es por donde se cierra.

El querer vivir es una auténtica paradoja. Por un lado, remite a la decisión «yo quiero vivir» (D) y, por tanto, a quién la pronuncia. En este sentido se trata de mi querer vivir. Por otro, querer vivir remite también a una ausencia de decisión (no-D) de la cual yo soy dependiente, y en la que la forma anónima del querer vivir me pone en relación con el tú, él, etc. Ahora querer vivir apunta al querer vivir. La paradoja constitutiva está formada, pues, por una decisión y una ausencia de decisión: D/no-D. El sí mismo, lo que yo soy es cómo articulo la D y la no-D, cómo recompongo esta paradoja existencial. El sí mismo es mi secreto al que nadie puede asomarse ni tampoco yo. ¿Por qué? Porque la decisión de querer vivir no se deduce de nada ya que se hunde

más allá de las emociones, pasiones… El sí mismo es la morada del querer vivir, lo que me singulariza. Dice si algún día seré vencido.

El Yo o la identidad personal hay que entenderlo como el residuo ficcional del funcionamiento de la máquina formal de la existencia (MFE). Ficcional significa que ese lugar vacío ocupado por el «yo vivo» permite organizar las diferentes identidades contingentes (ciudadano, trabajador…) confiriendo a la vida una trayectoria. Gracias al Yo, las múltiples vidas que abrimos —con sus muertes correspondientes— pierden su carácter de irrupción y de ruptura. El Yo reescribe el texto de la vida separando lo propio y lo extraño. Pero la dualidad «mundo del ser» y «mundo del parecer» es demasiado simple. Ni el sí mismo pertenece al «mundo del ser» ni el Yo al del parecer. Todo lo más que se puede afirmar es que si el sí mismo es el lugar de una cierta unidad, el Yo es el lugar de la división. División entre pasividad y actividad, entre posibilidad y realidad. El Yo nos abre al mundo y nos encierra en él.

La introducción de la máquina formal de la existencia (MFE) permite encarar de un modo mucho más preciso qué ocurre cuando nuestra vida es sacudida. El 11 de Marzo de 2004 en Madrid, miles de personas se dirigen a su trabajo en tren. De pronto se cruza la muerte bajo la forma de atentado terrorista. Que nuestra vida es sacudida significa, entonces, que el zarpazo del vacío nos deja ante preguntas esenciales que normalmente nos negamos a plantear: ¿qué sentido tiene ir a trabajar si puedo morir en cualquier momento? ¿Qué sentido tiene la propia vida? ¿Por qué el vacío parece liberarme? Hemos puesto el ejemplo de un atentado, podríamos poner muchísimos ejemplos menos traumáticos: un encuentro con un libro o una música, un viaje en metro en la ciudad… Siempre sucede lo mismo. Nuestra vida sacudida, zozobra. Resulta fácil explicar el porqué. Cuando se produce una perturbación del texto de la vida, y toda perturbación verdadera es interna, el sí mismo se pone entre paréntesis, lo que supone que el querer vivir no resuelve la paradoja que le constituye. Por su parte, el Yo o la identidad personal —que es nuestro modo de implicarnos en la movilización total de la vida— se desestabiliza. Como resultado de la crisis nuestro

querer vivir zozobra: lo que era inestable se estabiliza, y lo que era estable se desestabiliza. La máquina formal de la existencia (MFE) a su vez, desligada ahora tanto del sí mismo como del Yo, se detiene. Zozobrar quiere decir, pues, que vivir se confunde con la imposibilidad de vivir. Y eso es así, porque no somos capaces de abrir nuevas vidas, ni de llevarlas hasta el final, ni de consolidarlas. Hoy día, politizarse es zozobrar. Pero no toda zozobra conlleva una politización.

No nos interesa el análisis de la zozobra en general. Nos interesa, por encima de todo, la vida que es sacudida por el gesto radical. «Estar en el interior del gesto radical repetido» supone la expulsión absoluta del miedo. Juntos, repitiendo juntos el gesto radical, perdemos el miedo. El gesto radical, en su repetición, nos lleva pues a la zozobra pero, paradójicamente, también nos saca de ella. La relación inmanencia/ trascendencia queda entonces totalmente reformulada: el retorno a sí es, a la vez, un arrancarse fuera de sí. Este arrancarse fuera de sí consiste en un proceso de desarraigo y de supresión del miedo, que nada tiene que ver con el anterior «retorno dentro de sí». Por fin hemos llegado a la interioridad común.

La interioridad común empieza con el no elegir la elección. Se elige no elegirse a sí mismo. La vida, entonces, puede ser reinventada a cada instante ya que no se halla atada. Pero esta reinvención continua de nosotros mismos no se plasma en un carnaval. El carnaval es, en el fondo, muy poco subversivo. El festival de las diferencias lo efectúa perfectamente el capitalismo. Esta reinvención abre la puerta a la celebración del anonimato que es algo completamente distinto. Y eso es así, porque ahora mi querer vivir apunta hacia el querer vivir. De aquí que podamos hablar de interioridad común. Arrancarse fuera de sí nos da, aunque esté oculto, un espacio de interioridad que ha expulsado de sí el miedo y que compartimos con los demás. El gesto radical repetido como potencia de vaciamiento que es ha limpiado el espacio interior de trascendencias. Al final sólo queda la máquina formal de la existencia (MFE) funcionando en el vacío.

La interioridad común no es el querer vivir mismo, sino la tensión del paso de mi querer vivir hacia el querer vivir. Es el (auto)dinamismo nunca concluido en el que se constituye el

querer vivir. Politizarse es, en este sentido, no encajar en esta sociedad por muchos esfuerzos que uno haga. Politizarse es ser un extranjero entre los extranjeros. La interioridad común no pacta nunca con la vida. Su existencia es el puro no-encajar multiplicado por la complicidad de los que son nuestros iguales. El resultado, evidentemente, es la reescritura de un texto de la vida diferente que ya no está centrado en el Yo.

La interioridad común es el formalismo de cada querer vivir funcionando acoplados.

La interioridad común es un espacio trascendental sin sujeto formado por las distintas máquinas formales de la existencia (MFE) acopladas entre sí.

La interioridad común no es una esencia a preservar, ni una verdad a descubrir. Es un mecanismo —un perseverar en el querer vivir— que tiene que ser desencadenado. La interioridad común es, por tanto, el secreto de la fuerza del anonimato siempre que se entienda por secreto no algo a desvelar, sino un formalismo que activar.

La interioridad común es un lugar de resistencia y creatividad. De hecho sería más exacto afirmar que se trata de un no-lugar ya que nadie puede ocuparlo, ni nadie puede hablar en su nombre. No sabemos qué puede la interioridad común. Únicamente sabemos que es un no-saber que hunde las certezas y las jerarquías. Que es una fuerza expresiva. Todo nuestro esfuerzo debe ir encaminado a que la interioridad común se exprese, a crear las condiciones para que eso ocurra. El poder, en cambio, lo que pretende es ahogar la interioridad común. Ahogarla mediante imágenes, música, movimiento… Múltiples son las estrategias si bien el objetivo del poder es siempre el mismo: desactivar la fuerza del anonimato. Constituirnos como público. El público, que es siempre efecto de algún dispositivo de poder, se define justamente por no poseer interioridad común. El público puede tener sentimientos, emocionarse… pero al público le ha sido arrancada la interioridad común.

Nosotros creemos en la interioridad común porque sólo creemos en lo que nos hace vivir.

XI. *Por una política nocturna*

25. *Una política nocturna es aquélla que ha roto con las categorías políticas de la modernidad, especialmente con la noción de espacio político o espacio de aparición cuyo origen se remonta a la polis griega. En su lugar, la política nocturna emplea la secuencia interioridad común/fuerza del anonimato/espacios del anonimato. Su objetivo es que el malestar social se politice, que la fuerza del anonimato pueda llegar a expresarse. Pero esa expresión no debe confundirse con su representación. La fuerza del anonimato, por su propia esencia, rehuye y desfonda toda forma de representación. De esta manera, se inaugura una nueva política que persigue imponer una tierra de nadie, que intenta construir una gramática de gestos radicales. Una política nocturna que, porque no tiene horizonte, es imparable.*

La conclusión ya ha sido anunciada. La única manera de interrumpir y sabotear la movilización global cuando los grandes sujetos históricos han sido desarticulados es partir de nosotros mismos, de nuestro propio querer vivir. Del malestar que supone querer vivir y, en cambio, no poder hacerlo. Por esa razón la política nocturna es, antes que nada, una política del querer vivir. Una política que tiene en todo momento esta doble dimensión personal y colectiva inscrita en el propio término «querer vivir». Como tal política se basa en una ontología de la ambivalencia. Aquí se hace necesaria una aclaración. No se trata de la ambivalencia entendida en un sentido sociológico, lo que sería simple sinónimo de ambigüedad. Este uso del concepto de ambivalencia es totalmente inconsistente. La ambivalencia es un

concepto potente cuando se contempla como la «unión» de infinito y nada, como el juego contrapuesto de dinámicas expansivas y nihilizadoras. Se puede afirmar que la característica seguramente más importante de una política nocturna es acercar «afirmación del querer vivir» y «radicalización del nihilismo», aunque sabiendo en todo momento, que el nihilismo, al no tocar fondo, jamás podrá producirse una inversión del nihilismo.

La política nocturna no se reduce a una variante de nihilismo activo, porque la distinción activo/pasivo no es aplicable a la fuerza del anonimato ni tampoco al querer vivir.

La política nocturna se sitúa en una época postpolítica, lo que determina el carácter de la politización promovida. Formulado bajo forma de tesis sería: 1) nada es político, pero todo es politizable; 2) la politización es, sin embargo, apolítica. Esta politización sin espacio político, que cortocircuita la dualidad derecha/izquierda, es la del malestar social.

Hemos llegado a definir tres relaciones diferentes con el anonimato: 1) hacer la experiencia del anonimato (corresponde a la figura social del hombre anónimo); 2) hacer la experiencia de la fuerza del anonimato (corresponde a la apertura de los espacios del anonimato); 3) hacer nuestra la experiencia de la fuerza del anonimato. La política nocturna interviene en la tercera relación, y lo hace respondiendo afirmativamente: es factible hacer nuestra la experiencia de la fuerza del anonimato. La política nocturna se basa, pues, en la decisión de empujar la fuerza del anonimato y de no estar simplemente a la espera. ¿Pero esa decisión no es incongruente, por no decir, imposible? En principio el objetivo de la política nocturna es desplegar la secuencia a la que hemos llegado: interioridad común/fuerza del anonimato/espacios del anonimato. Lo que ocurre es que dicha secuencia en verdad no es tal y que el modelo expresivo no funciona. Ni la fuerza del anonimato es la expresión de la interioridad común, ni los espacios del anonimato son la expresión de la fuerza del anonimato sino una extraña determinación. Por eso afirmamos que no se trata de una auténtica secuencia. Más bien lo que sucede es que la fuerza del anonimato mira hacia atrás (la interioridad común) y hacia adelante (los espacios del

anonimato). ¿Cómo resolver entonces la vinculación entre decisión y fuerza del anonimato? Esta vinculación, como hemos dicho, tiene dos caras dado que la fuerza del anonimato mira, por un lado, a la interioridad común y, por otro, a los espacios del anonimato. En el primer caso, la formulación a la que llegamos será «conectar con la interioridad común para que pueda plasmarse la fuerza del anonimato»; en el segundo será «abrir espacios del anonimato mediante la repetición del gesto radical». En ambos casos —que son complementarios— existe la decisión de querer impulsar la fuerza del anonimato. Pero poner en relación la fuerza del anonimato y la decisión no supone caer en el viejo modelo leninista. La dirección política que Lenin defendía —el partido dirigente— se caracterizaba por su exterioridad y su permanencia. Ese tipo de dirección política es desautorizada absolutamente por la fuerza del anonimato que es, justamente, la fuerza caracterizada por deconstruir cualquier forma de jerarquía o de poder exterior. Impulsar, pues, la fuerza del anonimato no tiene nada que ver con querer dirigirla sino que es más bien un compartirla. Impulsar la fuerza del anonimato, hacerla nuestra en la medida en que nos hacemos también anónimos, compartirla. En el interior del anonimato de la fuerza del anonimato.

«Conectar con la interioridad común para que pueda plasmarse la fuerza del anonimato» es la primera tarea de la política nocturna. Conectar con la interioridad común no es un proceso de búsqueda interior que acabaría por reforzar el yo, sino que al contrario es la creación de las condiciones necesarias para que la fuerza del anonimato pueda salir fuera de sí. Crear la condiciones necesarias tiene una formulación ya clásica: «Construir una situación». Fueron los situacionistas quienes llevaron más lejos estos planteamientos. Más allá de la polémica inicial entre una concepción técnica ligada a la arquitectura y una concepción más inscrita en la lucha de clases, lo cierto es que el concepto de situación será progresivamente perfilado aunque nunca alcanzará un estatuto definitivo. Es más la «construcción de situaciones» acabará siendo sustituida por la autogestión, el consejismo, etc., en la medida en que la Internacional Situacionista se acerque a las posiciones políticas propias de la izquierda comunista. La «situación construida» quiere llenar el vacío que existe

entre el presente criticado y el cambio revolucionario futuro. La «situación construida» no actúa como un mero puente, sino que lo hace restableciendo la unidad de la teoría y de la praxis en el interior de una teoría de la autoemancipación, es decir, contra una concepción dirigista. Recordemos la conocida tesis núm. 3 de Marx sobre Feuerbach.[1] Ocurre, sin embargo, que determinar la «situación construida» en tanto que concepto crítico no va a ser fácil. Primero, se definirá la situación construida como una unidad espacio-temporal de vida. Después se dirá que es una unidad de comportamiento que lleva más allá del estado actual de las cosas, que es una vía de crítica radical y, finalmente, que es un juego superior que prefigura otra vida. No entramos en los detalles. Nuestro interés reside únicamente en destacar que las sucesivas determinaciones no logran despojar de ambigüedad al concepto de situación construida. Ciertamente la situación construida es en todo momento «el paso del noroeste en la geografía de la verdadera vida», la llave que abre la puerta a otra vida, pero este concepto ante la imposibilidad de ser concretado, será como ya hemos dicho finalmente abandonado.

Pensamos que el concepto de situación construida puede jugar un papel muy importante dentro de una política nocturna, aunque para ello debe reformularse completamente. La situación construida es deudora de la dualidad vida/muerte, y en general todo el planteamiento situacionista descansa en una crítica a la vida cotidiana desde una vida otra (más auténtica, más verdadera...). Hoy sabemos que la crítica de la vida cotidiana es insuficiente, que tiene que reelaborarse como crítica a la propia vida porque la vida misma se ha convertido en nuestra cárcel. Esta nueva perspectiva —que pone en el centro la movilización global— permite retomar el antiguo concepto y despojarlo de toda ambigüedad. La situación construida definía una línea de frontera: más allá de ella, ya no existía este arte ni esta vida que conocemos.

---

1 «La doctrina materialista que quiere que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación… olvida que son precisamente los hombres quienes transforman las circunstancias, y que el educador tiene necesidad él mismo de ser educado…» K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, MEW, vol. 3, p. 534.

En ella —y más allá de ella— dejábamos la pasividad generalizada del espectáculo para convertirnos en verdaderos sujetos. En la situación construida no había nihilismo sino negación. Recordemos la consigna «Constrúyase usted mismo una situación sin futuro». La situación construida no tenía futuro, sencillamente porque era un lugar de paso, no porque estuviese infectada de nihilismo. Con el hundimiento del proyecto revolucionario, es posible pensar la situación construida desde su más radical no-futuro. En el interior de la movilización global —que produce la vida y se confunde con la vida— construir una situación es imponer una tierra de nadie. La situación construida, en tanto que tierra de nadie, ya no prefigura ninguna otra vida, pero sí puede ser un lugar donde experimentar nuevas formas de resistencia.

La tierra de nadie se define como un territorio no ocupado que, en el frente de combate que es la vida, separa las primeras líneas de los ejércitos enemigos: la fuerza de impulsión y la fuerza del anonimato. Pero esa separación es ilusoria ya que nosotros somos a la vez una y otra fuerza. Por eso hay que dejar bien claro que el frente de combate nos atraviesa, que no es una línea que está allí delante nuestro. De aquí que imponer una tierra de nadie sea siempre el resultado de un vaciamiento. Nos vaciamos de lo que somos, nos desasimos de nosotros mismos, cuando iniciamos una travesía del nihilismo. Son numerosas las puertas por las que se inicia una travesía del nihilismo: resistir sin esperar nada, no hay nada que hacer… Recientemente un muchacho griego con los bolsillos llenos de piedras afirmaba: «No tenemos nada que perder. ¿Qué importa lo que queramos?». Con estas frases y muchas otras aún por inventar, comienza una travesía del nihilismo y se anuncia ya una tierra de nadie.

La tierra de nadie que imponemos a la realidad, la llevamos dentro.

Imponer una tierra de nadie donde experimentar con nuestro querer vivir.

Imponer una tierra de nadie donde pueda emerger el malestar social. Eso es lo que queremos.

La tierra de nadie es una situación construida que, porque mantiene una estrecha relación con el nihilismo, se define sin ambigüedad. Esta determinación hay que precisarla mejor. La tierra de nadie es donde se encuentran el querer vivir y el nihilismo en sus expresiones máximas. Por esa razón la tierra de nadie puede ser un verdadero lugar de experimentación. Pero es más. Justamente por esa relación especial con el nihilismo la fuerza del anonimato halla también en la tierra de nadie un campo abonado donde plasmarse. En la fuerza del anonimato hay un nihilismo esencial que se desprende del propio carácter de esta fuerza —ser la radicalización de una impotencia— que permite que la interioridad común se halle en la tierra de nadie como en su casa. En una tierra de nadie que se abrió en Barcelona se inventó la frase: «No tendrás casa en la puta vida». Esta frase políticamente incorrecta, que cualquier militante habría rechazado, conectó sin embargo con la interioridad común. Veinte mil personas salieron a la calle, por dos veces, para expresar su acuerdo con ella. Esta frase decía lo que todos sentíamos y pensábamos.

Imponer una tierra de nadie: liberar la vida contra la vida.

Una tierra de nadie no es aún un agujero en la realidad. Es necesario que el resistirse sea también un crear.

Una tierra de nadie no es un espacio del anonimato. Los espacios del anonimato son la creación de un gesto radical que se repite y, en su repetirse, se territorializa. Pero esa territorialización no es más que un momento provisional, porque el espacio del anonimato —dado que funciona por contagio— tiende siempre a desterritorializarse, es decir, a salir fuera de sí y a expandirse.

La tierra de nadie es una situación construida. El espacio del anonimato no tiene este origen y, sin embargo, existe una relación entre ambos. La tierra de nadie, en la medida que conecta con la interioridad común, permite que se despliegue la fuerza del anonimato. Se puede afirmar, por tanto, que la tierra de nadie es un puente hacia el espacio del anonimato. Y, quizás, —pero de eso aún no sabemos nada— la propia tierra de nadie es el substrato que vincula los diferentes espacios del anonimato.

El movimiento de resistencia global si ha tenido éxito —y por eso fue atacado hasta llegar al asesinato— no es porque defendiese que «Otro mundo es posible» sino porque su gesto («Esta cumbre no se va a celebrar») en su concretarse y ampliarse ponía el poder simplemente en ridículo.

Un periodista iraquí lanza sus zapatos a Bush durante una rueda de prensa del mandatario americano. Ese simple gesto es leído como un acto extraordinario de desafío. Miles de personas salen a la calle imitando al valiente periodista, pero ahora contra las fuerza de ocupación.

El gesto radical no tiene que ser pensado como simple provocación, ya que entonces se agota en seguida y no llega a generar ningún espacio del anonimato. Ciertamente siempre será un sabotaje de la realidad, pero su forma no es la de la transgresión que en el fondo afianza el límite que quiere superar, aunque tampoco tiene la forma de la pura negación.

El gesto radical se integra dentro de lo que sería una gramática de gestos radicales. Una gramática es un modo de uso, las indicaciones necesarias para que la interrupción tenga lugar. Es una tarea urgente construir esta gramática, si bien eso no es aún suficiente. Todo nuestro esfuerzo tiene que ir dirigido a que el gesto radical se independice del acontecimiento mismo que es su aparición. La clave está en insistir en su repetirse.

El gesto radical que se repite ni ilumina ni despierta: actúa cuerpo a cuerpo. Su fuerza reside en que no pretende explicar nada, y por eso no se enreda en la redes del poder. Se basta a sí mismo. Y, sin embargo, la gran cuestión será siempre: ¿cómo hacer permanente un espacio del anonimato? Creemos que la autonomía —las formas de autoorganización entendidas tanto como momentos de resistencia como de creatividad— pueden llegar a dar consistencia a los espacios del anonimato.

Hemos intentado vincular la decisión con la fuerza del anonimato. Ahora esta vinculación se concreta en la medida en que se define la autonomía como una práctica autónoma sin sujeto. Eso es lo que hoy se nos aparece: desde el zapatismo

a V de Vivienda, desde el movimiento de okupación a las luchas contra la precariedad. Parece que el malestar social, cuando se expresa, se autoorganiza. Y, sin embargo, no se suman las luchas. Ocurre casi como si fueran inconmensurables, como inconmensurables son los espacios del anonimato generados. La práctica autónoma no tiene hoy sujeto, en el sentido de que no pertenece a nadie, sino sólo a la fuerza anónima que nos atraviesa a todos. Podríamos afirmar que la autonomía es también un gesto (radical) que se repite, y que «está a disposición» de todos los que quieran luchar. Este «estar a disposición» es lo que permite encarar el problema de la permanencia. La autonomía sigue siendo, pues, lo que siempre ha sido: invención radical de nuevas formas de vida y de resistencia. Pero lo que sucede es que en nuestra época esa invención no se produce ya bajo el vector tiempo sino bajo el vector espacio. Lo social (y su malestar) se muestran cuando la movilización global se bloquea, cuando se pone el tiempo entre paréntesis. Cuando «lo social» se espacializa como un espacio del anonimato. Los espacios del anonimato son agujeros negros en la multirrealidad. En verdad no sabemos qué puede un espacio del anonimato. Lo que es seguro es que todo espacio del anonimato deberá reinventar la autonomía. A esa reinvención que ahora solamente vislumbramos es a lo que hemos llamado «práctica autónoma sin sujeto».[2]

Tierras de nadie, espacios del anonimato, interioridad común… son las armas de una política nocturna cuyo objetivo es único y siempre el mismo: atacar la realidad. Atacar la realidad para poder respirar.

2 Espai en Blanc (coord.), *Luchas autónomas en los setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*, Madrid, 2008.

YELLOW FESTIVAL ECONOMICS 8AM

RED FLAME

NARCISSUS

BLUE MEDICINE HEROIC POET

RD T

11AM GRAVEYA